Ancient Readings of Plato's *Phaedo*

Philosophia Antiqua

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

VOLUME 140

The titles published in this series are listed at *brill.com/pha*

Ancient Readings of Plato's *Phaedo*

Edited by

Sylvain Delcomminette
Pieter d'Hoine
Marc-Antoine Gavray



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ancient readings of Plato's Phaedo / edited by Sylvain Delcomminette, Pieter d'Hoine, Marc-Antoine Gavray.
pages cm. – (Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687 ; volume 140)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-28217-9 (hardback : acid-free paper) – ISBN 978-90-04-28954-3 (e-book)
1. Plato. Phaedo. 2. Immortality (Philosophy) 3. Death. I. Delcomminette, Sylvain, editor. II. Hoine, Pieter d', editor. III. Gavray, Marc-Antoine, editor.

B379.A95 2015
184–dc23

2015026854

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 0079-1687
ISBN 978-90-04-28217-9 (hardback)
ISBN 978-90-04-28954-3 (e-book)

This book is printed on acid-free paper.

Contents

List of Contributors

Francesca Alesse
is Senior Researcher at the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI) of the Consiglio Nazionale delle Ricerche (Rome). Her main areas of research are the Socratic tradition and Hellenistic philosophy.

Han Baltussen
is the Hughes Professor of Classics at the University of Adelaide and a Fellow of the Australian Academy of the Humanities. He has published on a wide range of topics in intellectual history and is the author of *Theophrastus against the Presocratics and Plato* (2000) and *Philosophy and Exegesis in Simplicius* (2008). He is currently preparing a monograph on grief and consolation in Antiquity.

Riccardo Chiaradonna
is Associate Professor of Ancient Philosophy at the Università degli Studi Roma Tre (Rome). His main areas of research are the Ancient Platonic and Aristotelian traditions, Galen, and Plotinus.

Lorenzo Corti
is Lecturer in Ancient Philosophy at the Université de Lorraine and a member of the Archives Henri-Poincaré in Nancy, France. His research interests include ancient scepticism, Hellenistic epistemologies, Aristotle's metaphysics, and the philosophy of language.

Sylvain Delcomminette
is Professor of Ancient Philosophy at the Université Libre de Bruxelles. He has written monographs on Plato's *Statesman* (Brussels, 2000) and *Philebus* (Leiden, 2006) and is currently working on the topic of necessity in Aristotle.

Bram Demulder
is a PhD Fellow of the Fonds Wetenschappelijk Onderzoek—Vlaanderen (FWO). At KU Leuven he is currently preparing a dissertation on the Platonism of Plutarch of Chaeronea.

Pieter d'Hoine
is Assistant Professor of Ancient Philosophy and Intellectual History at the De Wulf—Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy (KU Leuven). His main area of research is later Neoplatonic metaphysics.

Marc-Antoine Gavray
is Research Associate of the Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgium). He teaches Ancient Philosophy at the Université de Liège. He works on the Sophists, on Plato, and on late Neoplatonism (mainly Damascius and Simplicius).

Sebastian Gertz
is Supernumerary Teaching Fellow in Philosophy at St. John's College, Oxford. His main area of research is Ancient Philosophy, and particularly Neoplatonism.

Alain Lernould
is Research Fellow at the Centre National de la Recherche Scientifique (Université de Lille). He has published *Physique et Théologie. Lecture du* Timée *de Platon par Proclus* (2001), *Études sur le commentaire de Proclus au premier livre des* Éléments *d'Euclide* (2010), and *Plutarque, le Visage qui apparaît dans le disque de la Lune* (2013). He is currently working on a new edition and translation of Proclus' commentary on Euclid's *Elements*.

Geert Roskam
is Associate Professor at the Faculty of Arts (KU Leuven). He is the author of many books and articles on Hellenistic philosophy (esp. Epicureanism) and later Platonism (Plutarch and others).

Harold Tarrant
is Professor Emeritus at the University of Newcastle Australia, and worked in Australia from 1973 to 2011. His major publications tackle various aspects of the Platonic tradition in Antiquity.

Franco Trabattoni
is Professor of Ancient Philosophy at the Università degli Studi di Milano. His main areas of research concern Plato and the Platonic tradition, as well as Aristotle's reception of Platonism and its repercussions within the Aristotelian tradition.

Gerd Van Riel
is Professor of Ancient Philosophy at the De Wulf-Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy (KU Leuven). His main research areas are Plato and the Platonic tradition, especially later Neoplatonism (Proclus, Damascius), and St. Augustine.

Introduction

Sylvain Delcomminette, Pieter d'Hoine and Marc-Antoine Gavray

For Western culture, Plato's *Phaedo* is above all the story of Socrates' death. Set on the very last day of the great philosopher's life, the dialogue begins with a gathering of his closest friends who pay him a last visit in prison, and ends with the drinking of the hemlock—followed by Socrates' final words, an enigmatic reminder of a debt to Asclepius. Within this narrative frame, which arguably makes the *Phaedo* Plato's most moving composition, the main part of the dialogue is devoted to the philosophical discussion that Socrates is supposed to have held with his friends on the day of his execution. As is well known, the theme of their exchanges is, appropriately, the immortality of the soul. In the course of their inquiry, however, the interlocutors address a wide range of issues, relating not only to psychology, but also to ethics, epistemology, metaphysics, the philosophy of nature, and cosmology. The importance of this dialogue for our understanding of Plato's thought and indeed, for the history of Western philosophy as a whole, cannot be easily overestimated.

Already in Antiquity, from Aristotle to the last of the Neoplatonists, the dialogue featured prominently in debates on the philosophical way of life, on the destiny of the soul in the afterlife, on Platonic Forms, on the acquisition of knowledge, on the virtues, and on many other topics. Even a superficial glance at the extant commentaries on the dialogue from Antiquity—all three derived from lecture notes by Damascius (ca. 462–550 AD) and Olympiodorus (ca. 495/505–565) in the fifth and sixth century AD—reveals them to be the fruit of a long, although mostly lost, exegetical tradition. Unlike the dialogue itself, however, the *Phaedo*'s reception in Antiquity has received little scholarly attention in recent decades.[1] This is unsurprising, given the provenance of the surviving commentaries: Damascius and Olympiodorus had to wait untill the quite recent past to re-emerge from a relative oblivion. Moreover, the

1 Notable exceptions include the excellent annotated edition and translation of the commentaries by L.G. Westerink (*The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2 vol., ed. and trans. by L.G. Westerink, Amsterdam: North Holland, 1976–1977), which provides a mass of information, as yet unsurpassed, on the exegetical tradition of the dialogue, and the recent monograph by S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentators on Plato's Phaedo*, Leiden: Brill, 2011, which represents the first systematic survey of the entire commentaries.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_002

great revival of Neoplatonic studies that we have witnessed in the past thirty or forty years was motivated less by a desire to better our own understanding of Plato by means of Neoplatonic insights into his writings than by the newfound appreciation for the Neoplatonists as important thinkers in their own right. In this respect, however, the commentaries on the *Phaedo* may have less on offer for us than the Neoplatonists' more systematic works or those voluminous commentaries on their most cherished dialogues, such as the *Timaeus* or the *Parmenides*. Yet the commentators, as well as the fragments of their predecessors which they have preserved, deserve far more attention than has hitherto been granted them. They are of central importance not only for our understanding of the development of philosophical exegesis in Antiquity, but also for their unique insights into the dialogue, and for the critical distance that they offer us with regard to contemporary readings of the *Phaedo*.

Nevertheless, the exegetical history of the dialogue is only one of the narratives that could be offered about the fate of the *Phaedo* in Antiquity. It is not merely, and perhaps not principally, to their admirers and exegetes that the great books of philosophy owe their enduring reputation. At least as important for the history of the *Phaedo* in Antiquity are the critical responses to it by the opponents of Plato or the later Platonists, such as the Peripatetics, the Stoics, or the Sceptics. Finally, it could be argued that the merits of a philosophical text must also be measured by the creative use later thinkers make of it. To retrace such appropriations is not an easy task—the evidence is much more scattered, debts often go unacknowledged, and a thinker's own ideas may obscure his sources in the process of transforming them. Yet digging into the *Phaedo*'s tremendous influence on later developments in psychology, mathematical theory, literary criticism, or natural philosophy is as vital a task as any if we are to examine the history of the *Phaedo* in Antiquity.

Thus, while the relative neglect of ancient interpretations of the *Phaedo* in recent scholarship is understandable, it is our conviction that a systematic treatment of the history of the reception of this dialogue can offer novel perspectives on the philosophical debates amongst the ancient schools of thought, on the exegetical discussions within the Platonic schools, on the fate of Plato's ideas in Antiquity and beyond, and can even challenge some of our own ideas about Plato. The present volume aims to offer just such a treatment. In an attempt to reconstruct the main lines of the interpretation of the *Phaedo* in Antiquity, one of its ambitions is to shed light on the sources of the surviving Neoplatonic commentaries, as well as on less familiar or less expected engagements with the dialogue in the ancient philosophical tradition. Over and above this historical purpose, however, we hope that this volume will also aid in situating modern interpretations of the *Phaedo* within a larger commentatorial tra-

dition, thereby allowing us to compare and contrast the changing philosophical and methodological presuppositions regarding this dialogue. By unearthing long-neglected exegetical suggestions, as well as by shedding light on dead ends and what may appear to some as mistaken perspectives, the present work may provide new impetus for contemporary research on the dialogue. In other words, it may help to show what ancient readings can and cannot offer living interpreters of Plato.

We referred above to three different attitudes towards the dialogue in Antiquity: exegesis, critical response, and appropriation. In the remainder of this introduction, we will present the papers assembled here under these three headings, thus proposing some possible pathways through the contents of this volume.

1 Critical Responses

Let us first discuss the attitude of critics towards the dialogue. As one would expect, the *Phaedo*'s first critic was Aristotle. It is striking, however, that in the works which have come down to us, Aristotle focuses less on the teachings of the dialogue concerning the soul—in which he nevertheless seems to have found some inspiration for his own views, at least at some point of his career (see section 3 below)—than on its implications for the foundation of natural science. As **Sylvain Delcomminette** explains, it seems very probable that Aristotle had the *Phaedo* in mind when composing such foundational works as *Physics* I, *On Generation and Corruption* and *Metaphysics* A. Yet, as is so often his habit, we find him more eager to point out the shortcomings he detects in his master's work than to acknowledge his debts. One of his favourite targets is the theory of causality introduced by Socrates near the end of the dialogue (*Phd.* 100b–101d), which, according to the Stagirite, achieves far less than it should.

We have good evidence that Plato's *Phaedo* became a perennial target of criticism within the Peripatetic school after Aristotle. The most famous representative of this tradition of criticism is Strato of Lampsacus, head of the Lyceum from 287 to 269 BC, whose objections were apparently followed by the later Peripatetic Boethus of Sidon (fl. 1st century BC). It is difficult to reconstruct the original form of Strato's attack and its function in his work, as it has come down to us as no more than a list of *aporiai* in one of Damascius' commentaries. The preserved fragments focus on Plato's arguments for the immortality of the soul, and are notable for anticipating modern criticisms of, for instance, the final argument by pointing out that the 'deathlessness' of the soul at stake in the argument is ambiguous. While it relies on the soul's incapacity to receive

its contrary, i.e. death, the final argument does not support the conclusion that the soul is deathless in the sense of having inextinguishable life—which would be required were the soul to be imperishable. According to Strato, Plato only proved that it belongs to the soul's essence to be alive as long as it is present in a body, but not that it is imperishable: the soul may perish, not by receiving death, but rather through loss of life. **Han Baltussen** argues that there are good reasons for believing that these *aporiai* played an important role in Strato's defence of his own physicalist theory of cognitive activity, grounded in the hypothesis that acknowledging the physical nature of the soul allows for a better understanding of how it can be related to the body and how it can change during cognition. The use of these *aporiai* may be deemed 'dialectical', provided that one understands this term in light of Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations*, which attribute to dialectic, over and above its role as an exercise, a heuristic and constructive function in the search for truth. In any case, these *aporiai* were not considered as purely formal by later Platonists, but were on the contrary taken very seriously as potentially undermining the consistency of Plato's dualism. Later interpreters of the dialogue therefore found it necessary to respond to them, sometimes even to the point of adapting or correcting Plato's text. Plotinus (205–270 AD) might already have engaged in this practice, as **Riccardo Chiaradonna** suggests, paving the way for the much more systematic responses of Proclus and Damascius, explored by **Sebastian Gertz** (see section 3 below).

The main Hellenistic schools do not seem to have indulged in elaborate criticism of the *Phaedo*. As for the Stoics, **Francesca Alesse** shows that Chrysippus (ca. 280–206 BC) does allude several times to the dialogue, sometimes in a clearly polemical manner. There is, however, no trace of a more systematic engagement with the dialogue. An interesting case is the later platonizing Stoic Panaetius of Rhodes (ca. 185–110 BC), who is reputed to have declared the *Phaedo* inauthentic because of its incompatiblity with his own rejection of the immortality of the soul—and hence with his attempt to bring Stoicism and Platonism into accord. The evidence for such a rejection remains nonetheless vague and is perhaps fundamentally misleading: it is possible, and even probable, that Panaetius was rather rejecting the authenticity of the dialogues attributed to the Socratic Phaedo of Elis (fl. first half of the 4th century BC), and we have no proof that this position was grounded in their doctrinal content—whatever it was.

As for the Sceptics, a marginal, though very interesting, mention of the *Phaedo* has been found by **Lorenzo Corti** in the works of Sextus Empiricus (fl. 2nd century AD). In his attack against the Academic theory of number which purported, first, to derive all numbers from the One and the Two, and second, to construct geometrical objects out of the first four numbers, the

Sceptic refers to a passage of Socrates' so-called autobiography (*Phd.* 96e–97b), where the Athenian philosopher raises a puzzle about the way the number two might be formed from a conjunction of units. Most commentators, ancient and modern, consider that Socrates raises two problems in this passage: (1) what is the subject of the predicate 'come to be two'? and (2) what is the cause of the coming to be two? Socrates would then ignore the first problem and concentrate on the second, denying that addition can explain this coming to be two and turning to the Form of Two (in 101b–c). However, it is not clear that Socrates raises the first question at all; actually, he seems to leave the subject of this process undetermined. What really interests him is rather how we can explain the fact that there are now two things where there was only one before. This seems to be the reading of the passage Sextus favours, given the way he uses it against his adversaries. In characteristic form, Sextus uses an argument he finds in Plato against a theory developed in the context of Plato's Academy. One may nevertheless suspect that this argument misses the mark and is, in fact, a mere sophism. From this point of view, it is all the more striking that Sextus does not consider Plato's *own* solution to the puzzle, i.e. the appeal to the Forms—a solution, of course, unacceptable to a Sceptic. In any case, this use of an argument from the *Phaedo* by Sextus testifies that the dialogue remained alive in the philosophical debates of that time, even outside the framework of official Platonism, which was about to reinstitutionalize itself.

2 Exegetical Approaches

Another major approach to the *Phaedo*, which developed within the Platonic schools of Antiquity, was that of exegesis. Any attitude towards a text starts with an interpretative effort—in this sense, we must assume that a hermeneutical operation or a more or less explicit exegesis underlies any critical response or deliberate appropriation of the dialogue as well. The boundaries between the different approaches are not always easy to draw. Some works, however, present themselves explicitly as interpretations of other texts. This phenomenon is ubiquitous in the philosophy of the Imperial age, where philosophy was more often than not taught through the study of philosophical or religious texts that were considered to be authoritative in some domain of knowledge. Not only has the collective reading of texts in this period superseded lively philosophical dialogue as the main vehicle for transmitting ideas in the philosopher's classroom, but in the course of this period the written commentary also establishes itself as the philosophical genre *par excellence*. While this phenomenon is not limited to the Platonic schools—similar things could be said about the Peripatetics,

for instance—, nor to the Imperial age in general, it is however in Imperial Platonism that the commentary tradition is best known and documented. This stems from the fact that Platonism, following its return to dogmatism after the sceptical interlude of the New Academy, gradually established itself as the dominant school of thought in the first centuries of our era—a status it had certainly reached by the 3rd century AD, when Plotinus inaugurated the branch of Platonism now commonly called 'Neoplatonism'.

Our evidence for the exegesis of the *Phaedo* before the institutionalization of the great Neoplatonic schools is unfortunately very sketchy. Apart from the extant commentaries by much later authors such as Damascius and Olympiodorus, all that remains of the exegetical history of the *Phaedo* are quotations, references and more or less explicit allusions to the dialogue, spread over a vast number of works. For an idea of how much of the exegetical history of the dialogue necessarily escapes us, it suffices to look at the Neo-Pythagorean and Middle-Platonist Numenius (fl. second half of the 2nd century AD). The scarce evidence concerning his interpretation of the *Phaedo* is gathered together and placed in context by **Harold Tarrant** in this volume. As Tarrant argues, the extant fragments of Numenius suggest that he was not primarily concerned with the argumentative content of the dialogue, but rather with Socrates' understanding of the ancient wisdom of the Pythagorean-Platonic tradition, particularly on the true status of human life both here and beyond death. Thus it is clearly Numenius' own philosophical agenda which colours his reading of the *Phaedo*. His eagerness for allegorical interpretation and his sensitivity for real or presumed allusions to Orphic ideas in the dialogue can also be related to his Pythagorean obedience. If Numenius is important for the exegetical tradition, it is mainly because of his willingness to dig beneath the surface of the text.

The situation became very different within the Platonic schools of later Antiquity, where philosophical education was organized around a canon of texts. The Syrian Iamblichus, a pupil of Porphyry, developed in the late 3rd or early 4th century AD a curriculum of studies that would remain authoritative at least until the 6th century, as can be inferred from Marinus' biography of Proclus and from the anonymous *Prolegomena to Platonic Philosophy*. This curriculum started with a first cycle of studies devoted to Aristotle, a selection of whose works on logic were read, followed by practical and theoretical philosophy. Once this cycle was successfully completed, the student could move on to the 'greater mysteries' represented by a canonical selection from Plato's dialogues. This cycle consisted of two parts. In the first, the students were to read, under the guidance of the master, a set of ten dialogues, starting with the *First Alcibiades*, the *Gorgias*, and the *Phaedo*, then continuing on in due order with

the *Cratylus*, the *Theaetetus*, the *Sophist*, the *Statesman*, the *Phaedrus*, and the *Symposium*, and ending with the *Philebus*. Reading these dialogues and commenting on them were supposed to result in moral progress, as each dialogue was taken to correspond to a well-defined stage within an ascending scale of virtues. Finally, the curriculum culminated with two dialogues, the *Timaeus* and the *Parmenides*, which, according to Iamblichus and his successors, provided Plato's most profound and systematic expositions on the physical and the metaphysical or theological realms respectively.[2]

One important supposition behind this curriculum of studies is that each dialogue could be assigned a central goal or *skopos*, on the basis of which the dialogue as a whole had to be interpreted and to which it owed its place within the curriculum. The *Phaedo* was supposed to be concerned with the cathartic virtues, which help the soul to free itself from its communion with the body. In spite of its importance for crucial Platonic themes such as the soul and the Forms, the dialogue therefore occupied a relatively early position in the curriculum, since purification from the body could only serve for the Neoplatonists as a preliminary step for the higher theoretical virtues and the true Platonic mystagogy. This is certainly one of the reasons why, unlike the extant commentaries on the *Timaeus* or the *Parmenides*, the commentaries on the *Phaedo* are less steeped in Neoplatonic metaphysical speculation and often stay closer to the letter of Plato's text. As a result, we often find the Neoplatonists struggling with the very same interpretative issues that we still encounter in the text today, which makes it all the more rewarding to confront our readings with theirs. Examples of this are provided by the papers of **Franco Trabattoni**, **Pieter d'Hoine** and **Sebastian Gertz**, who discuss the later Neoplatonists' interpretations of the refutation of the theory of the soul as *harmonia* (*Phd.* 85b–95a), the argument from opposites (*Phd.* 69e–72d) and the last section of the final argument for the immortality of the soul (106c–107a), sections of the text which remain the focus of many discussions today and about which Neoplatonic readings can certainly offer original and perceptive insights to the contemporary interpreter.

Given the place of the study of Aristotle's texts in the Neoplatonic curriculum, it comes as no surprise that the Stagirite's thought sometimes plays the role of a filter through which Plato's dialogue was read. This can have distorting

2 On the Neoplatonic curriculum and its relation to the scale of virtues, see e.g. P. Hoffmann, 'What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators', in: M.L. Gill—P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2006, 597–622; and D. Baltzly, 'The Human Life', in: P. d'Hoine—M. Martijn (eds.), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

effects, as **Franco Trabattoni** argues, for example when Damascius and Philoponus (ca. 490–570 AD) conflate Plato's argument against the theory of the soul as *harmonia* with Aristotle's own version in the lost dialogue *Eudemus*, which introduced the difference between the categories of substance and quality. This makes the study of their commentaries all the more relevant for the contemporary exegete of the *Phaedo*, for we may still be under the spell of such a conflation. On other occasions, one might consider that the Aristotelian filter brings positive results, as for instance when Syrianus uses Aristotle's distinction between different kinds of opposites to bring conceptual clarity into the discussion of the argument from contraries/opposites, or when he attempts to provide a syllogistic reconstruction of Plato's text. Even though few of us would agree with Syrianus' actual reconstruction, **Pieter d'Hoine** shows that, even in its failures, such an attempt can not only shed light on the argumentative structure of the passage, but also on the tacit premises that must be presupposed to make Plato's argument work, in a way which many of us may still find valuable today.

As mentioned above, it is only from the very last phase of ancient thought, from the 5th and 6th centuries AD, that entire commentaries on the *Phaedo* have survived, two of which are now attributed to Damascius and one to Olympiodorus. However, as was common practice in the commentary tradition, Damascius in particular (and to a lesser extent Olympiodorus) has integrated a host of material from previous interpreters of the dialogue, which makes him a valuable source for the reconstruction of the exegetical history of the *Phaedo* in later Antiquity. It is generally agreed that both Damascius and Olympiodorus are largely dependent upon a now lost commentary by the great Athenian commentator of the 5th century, Proclus. Yet Damascius also discusses interpretations proposed by earlier Platonists, such as Plutarch of Chaeronea, Iamblichus, and Syrianus, as well as objections raised against the views expressed in the dialogue, such as those developed by Strato, for whom Damascius is our main source. Damascius and Olympiodorus thus stand in a long exegetical tradition, the main lines of which we can only retrace thanks to their own commentaries.

A landmark in this tradition is Syrianus, who in the early 5th century wrote a *monobiblos* on the argument from opposites (*Phd.* 69e–72d), studied by **Pieter d'Hoine** in this volume. From the quotations from this monograph by Damascius and Olympiodorus, we learn that Syrianus addressed questions that are still of vital importance for anyone interested in the argumentative structure of the dialogue. One of the issues raised by Syrianus is how the different proofs for the immortality of the soul relate to one another. Against previous interpreters of the dialogue who had claimed that each of the arguments for immortality aims to provide a sufficient proof in itself, Syrianus seems to have been the

first to read the dialogue as a gradual ascent towards demonstrative certainty. Syrianus believed that the cyclical argument only establishes the survival of the soul for some time after its separation from the body, and he left it to the other arguments to provide further building blocks for the demonstration of the soul's immortality, which he believed was given only in the final argument of the dialogue. In this, Syrianus proves to be a close reader of the *Phaedo*, since the argument from opposites is a direct response to Cebes' demand to show that the soul is not immediately dispersed upon its separation from the body.

As was said above, Damascius' and Olympiodorus' main source is Syrianus' pupil, Proclus. Since his own commentary on the dialogue is lost, it is worthwhile to connect the information on the *Phaedo* that we find in Proclus' preserved works with the commentary tradition on that dialogue. In his contribution, **Alain Lernould** compares the information provided by the commentaries on the *Phaedo* about the argument 'from similarity' with Proclus' use of it in the first book of the *Platonic Theology*. In establishing the soul's affinity with the Forms, the Platonic Socrates at *Phd.* 80a–b claims that whereas the soul is akin to what is divine, immortal, intelligible, unitary, indissoluble and self-resembling, the body, by contrast, has more affinity with what is human, mortal, unintelligible (*anoeton*), multifarious, corruptible and subject to change. The Neoplatonists interpret this opposition in terms of a distinction between the intelligible Forms and the forms immanent in sensible particulars. Lernould argues that the interpretation of the six attributes in the extant commentaries on the *Phaedo* can be properly understood only by relating it to the complex ontological structure of later Neoplatonism and to the later Platonic views on the relation between Intellect and the intelligible. He further discusses how Proclus, in the *Platonic Theology*, interprets the six properties of intelligible reality in the *Phaedo* as attributes of the divine, i.e. of everything in any way existing between the One and Soul. Here we find an example of how exegesis of a text is tightly linked with one's own appropriation of it—an attitude that will be further discussed in the next section.

The fact that the three extant commentaries derive from lectures delivered in two distinct Neoplatonic schools, namely Athens (Damascius) and Alexandria (Olympiodorus), also provides a rare opportunity to confront the Platonisms of the two main intellectual centres of the time with one another and to gain some insight into the intra-school debates. The paper by **Bram Demulder** and **Gerd Van Riel** has precisely this goal. Many scholars have assumed that a major difference between Damascius and Olympiodorus results from the alleged fact that the latter had to face the hostility of a Christian *milieu* and therefore omitted details about the highest levels of the Neoplatonic sys-

tem. However, Demulder and Van Riel show that divergences between the commentaries largely depend on the different audiences they address, rather than on any presumed censorship deliberately imposed on Olympiodorus by a Christian audience. Olympiodorus taught students who were not prone to become philosophers, but who considered philosophy (together with rhetoric or mathematics) as a useful preparation for public life, whereas Damascius could address a more philosophically minded audience. The authors support their thesis with two case studies: the first concerning the commentators' exegesis of the discussion on suicide (*Phd.* 61c–62b), the second about their treatment of the virtues (*Phd.* 68b–69e).

The story of the *Phaedo*'s interpretations in Antiquity does not end with Damascius or Olympiodorus. In the works of the last great Athenian commentator, Simplicius (ca. 490–560 AD), we get a glimpse of the influence of Damascius' commentary on later interpreters. Simplicius is of course best known for his massive commentaries on Aristotle and references to the *Phaedo* are rather scarce in his work, as **Marc-Antoine Gavray** shows in his contribution. He is also reputed for having defended the 'harmony' of Plato and Aristotle to an extent that many readers of these two giant philosophers today cannot but deem radical. In fact, the idea that the views of Plato and Aristotle about most issues were largely in agreement or at the very least compatible was widely shared among the Imperial Platonists, and the Neoplatonic commentators, from Porphyry onwards, had all subscribed to this view to a greater or a lesser extent. However, the Athenians Syrianus, Proclus, and Damascius did not hesitate to criticize the Stagirite openly, even though their own views are imbued with concepts, doctrines and lines of reasoning borrowed from him, as we have seen. Simplicius, for his part, famously made it a requirement for the good interpreter that he be able to bring out the *symphonia* between Plato and Aristotle on all issues that matter. These two features—Simplicius' reception of Damascius' commentary, and his harmonization of Plato and Aristotle—are illustrated by Gavray's closing paper. Two at first sight erroneous references to the *Phaedo* are discussed in greater detail. Gavray shows that these references actually have their origin in the exegetical tradition of the *Phaedo*, more particularly in Proclus' and Damascius' cosmological reading of the dialogue's final myth, from which Simplicius' borrowings are, however, only partial and, as a result, rather puzzling. While thus relying on the exegesis of the *Phaedo* by the Athenian commentators, Simplicius also goes beyond his sources in defending the harmony of his physical reading of the final myth, according to which the earth has a stable position in the centre of the universe, both with Plato's claims in other dialogues and with Aristotle's view in the *De cælo*.

3 Appropriations

The third and final approach to the *Phaedo* which we want to single out consists in using the dialogue in the context of one's own thought, sometimes very remote from Plato's. One can distinguish between three kinds of appropriations: historical, literary, and philosophical.

The modern reader may be surprised that in Antiquity the *Phaedo* was often regarded as a primarily *historical* document, in the sense that readers used it as a reliable source about the historical figure of Socrates. Considering Plato as a Socratic author, the Stoics read the *Phaedo* as a *logos socratikos* informing us about Socrates' thought: regardless of its literary reshaping, they believed that the dialogue gives a truthful account of Socrates' death and of his teachings about it. In this sense, the *Phaedo* looks like a hagiographical narrative of exemplary behaviour in the face of death—an attitude suitable for a sage. Even more surprising is Numenius' understanding of the *Phaedo* as a source for Pythagoreanism. Numenius does not approach the *Phaedo* in order to extract any information about the history of ancient Pythagoreanism from it—such information can be drawn from other sources—, but he does think that the *Phaedo* gives access to Socrates' understanding of Orphic and Pythagorean doctrines, such as metempsychosis or the soul's imprisonment in the body. In both cases, as is shown by **Francesca Alesse** for the Stoics and by **Harold Tarrant** for Numenius, these readers of Plato are not really interested in accurate historical testimony; rather, they attempt to return to Socrates' thought. In this regard, the dramatic setting of the dialogue attracts their attention more than its philosophical content, since that setting is supposed to reflect Socrates' words and deeds. This helps to explain why references to the *Phaedo* often remain implicit in these works, because they are hidden behind the figure of Socrates.

This historical use of the *Phaedo* is not unrelated to an approach that one could describe as *literary* or *rhetorical*—an approach that mostly consists in assimilating the *Phaedo*, its themes or its narrative in the production of a new literary work. Plutarch gives us the best illustration of this attitude. Though an omnivorous reader, fond of Homer's poems and of Plato's dialogues, Plutarch scarcely quotes the *Phaedo*. When he does, it is often rather unexpectedly or in a context with no direct connection to its source. As **Geert Roskam** argues, Plutarch's attitude reflects his excellent knowledge of the *Phaedo*, which is displayed in a playful game with the reader and, more broadly, in the composition of his works. Plutarch usually restricts himself to implicit allusions or vague and often inaccurate references to the *Phaedo*, leaving it to his educated reader to discover his sources. He often makes use of the narrative sections of

the dialogue (rather than of the argumentative ones), transferring them to a new context. Plutarch thus emulates the setting of Plato's dialogue, or Socrates' attitudes towards his companions, using the very same words and making the reference explicit, so as to compose a 'literary narratological model'. This literary use even extends to the composition of characters. As Roskam shows, however, Plutarch's use of the *Phaedo* does not merely serve a literary or rhetorical purpose, but is also a way to invoke a larger philosophical context, forcing the reader to confront it and to change his attitude accordingly.

This leads us to a third variant of this approach: the *philosophical* appropriation. Such an attitude is not restricted to Platonists: actually, even declared adversaries of Plato have found some inspiration in the *Phaedo*, borrowing doctrines or arguments that they consider valid in order to build on them in contexts foreign to Plato. According to **Sylvain Delcomminette**, the main influence of the *Phaedo* on Aristotle is to be found in the way the Stagirite institutes physics as a science, i.e. in his theory of change and causes. First, the *Phaedo* formulates the principle that every change takes place between contraries (103b–c), an idea that *Physics* I 5 claims to derive from the inquiries of the *physiologoi*. Second, in the very same passage, Socrates distinguishes between contraries and their bearers, a distinction that Aristotle is usually thought to have introduced in the *Physics*. Third, in the 'autobiographical' section of the *Phaedo*, Socrates can be taken to anticipate Aristotle's distinction between different *kinds* of causes—even though Aristotle famously blamed Plato for having recognised only material and formal causes. Moreover, even the order adopted in *Metaphysics* A for the 'history of philosophy' may be traced back to the *Phaedo*. Finally, it could be argued that the very form of demonstrative science, grounded on the causal role of the middle term in a scientific syllogism, is heralded in the *Phaedo*. Of course, these affinities should not lead us to conclude that Aristotle's entire theory of generation and corruption was already contained in Plato. Despite these similarities, the *Physics*, *On Generation and Corruption* and *Metaphysics* clearly go beyond the *Phaedo*, which remains silent on the subject of privation and other such Aristotelian concepts. The same holds for Aristotle's psychology, as **Franco Trabattoni** argues. In his lost dialogue *Eudemus*, Aristotle refutes the theory of the soul as *harmonia* by means of arguments inspired by the *Phaedo*. He does however add an argument of his own, which foreshadows the difference between substance and quality as it can be found in the *Categories*. The influence of the *Phaedo* on Aristotle cannot be ignored, although the Stagirite further elaborated on and perfected some of its arguments.

We also find traces of such a use in Stoic literature. As **Francesca Alesse** shows, the earliest surviving evidence of a Stoic reference to the *Phaedo* can

probably be traced back to the first generation—though heterodox—Stoic Aristo of Chios (3rd century BC), who seems to echo Socrates' comparison of *phronesis* with money (*Phd.* 69a) when formulating his own distinctive view on the unity and the exclusively intellectual character of virtue. As for Chrysippus, he seems rather to use symbols, themes and arguments from the *Phaedo* in what may be called a 'dialectical' way, i.e. in order to ground views which are sometimes radically alien, or even contrary, to Plato's. Examples of this attitude are Chrysippus' explicit reference to Socrates' affirmation of the inseparability of contraries (*Phd.* 60b–c) in the context of an explanation of the presence of evils in a world governed by divine providence, his use of the definition of death as a separation of soul and body (*Phd.* 64c) in order to prove that the soul must be corporeal, and perhaps also his invocation of Homeric verses that Plato treated as pointing to a separation of the functions of the soul, but Chrysippus used to show on the contrary that these functions are located in the same place. Alesse shows that in the imperial Stoa, references to the *Phaedo* became more frequent, as was to be expected in an age that saw the birth of a new form of dogmatic Platonism, usually called 'Middle Platonism'. Nevertheless, both Seneca (4 BC – 65 AD) and Epictetus (ca. 55–135 AD) focus on the moral teachings of the dialogue, with little or no consideration for the doctrinal and eschatological context in which they originally appeared. This is perfectly in line with their general approach to philosophy.

But of course, it is within the Platonic tradition that we find the most extensive philosophical use of the *Phaedo*. Platonists often pick up elements from the *Phaedo* and use them as building blocks in the elaboration of a systematic Platonic doctrine, thus pursuing or perfecting Plato's thought, at least from their point of view. We will concentrate on two main topics here: the late Neoplatonic interpretation of Forms, and that of the soul.

The *Phaedo* is of crucial importance for Syrianus' and Proclus' views on Forms and concept formation. Unlike most modern interpreters of the dialogue—but like most Platonists from Plotinus onwards—, Syrianus believes that the Forms referred to in the argument from recollection are not to be identified with properly intelligible Forms, but with forms that are present in the soul, i.e. the soul's proper objects of knowledge. As **Pieter d'Hoine** shows, the *Phaedo* is an important building block for the Neoplatonic doctrine of the psychic forms, which are identified with the essence of the soul, for their account of concept formation and for later Neoplatonic views on the intermediate ontological status of mathematical objects. The Form of Equal, which the Platonic Socrates uses as an example throughout the argument and of which he proves that it cannot derive from the perception of sensible equals but must be acquired from before birth, is taken by the Neoplatonic commentators to be a

mathematical form, thus testifying to the ontological priority of mathematical objects over sensible particulars. The gist of this argument can be found in Syrianus' comments on *Metaphysics* M, where it is developed as a criticism of Aristotle's views on mathematics and concept formation, but the same ideas recur in Proclus, Damascius, and Olympiodorus. Proclus also finds arguments in the *Phaedo* for distinguishing between the intelligible Forms and the forms immanent in sensible particulars. Discussing his interpretation of the argument from similarity, **Alain Lernould** argues that Proclus considers the six attributes of the soul at *Phd.* 80a10–b5 (discussed above) as six properties of intelligible reality, i.e. as attributes of the divine, that one must compare with the attributes of the body (human, mortal, unintelligible, multifarious, corruptible and subject to change), i.e. of immanent forms. If one combines these readings of Proclus and Syrianus, the *Phaedo* provides evidence for at least three of the levels of forms that the later Neoplatonists distinguished: apart from the Forms in Intellect, they also accepted discursive forms in the soul—which are images of the intelligible Forms—, and immanent forms in sensible particulars.

The dialogue was also a stimulus for the development of the late Platonists' views on the soul, as was to be expected. As we have seen (section 1 above), the Neoplatonists felt the need to respond to Strato's objections against the *Phaedo*'s last argument for the immortality of the soul. According to **Riccardo Chiaradonna**, it is probably because of these objections or related ones from the Peripatetic school that Plotinus does not hesitate to complete, to correct, and to reinforce Plato's argument. In an early treatise, *Ennead* IV 7 [2], Plotinus completes the argument by showing that the soul is essentially endowed not only with life, but also with being, with the result that Socrates' controversial conclusion, according to which the soul is both immortal (*Phd.* 105c–e) and imperishable (*Phd.* 106a–e), now seems better grounded. This also implies a major correction of Plato's argument, since Plotinus, unlike Plato, distinguishes the way life is present in the soul from the way heat is present in fire. Heat is present in fire as a quality in a material compound, fire being itself the compound of matter and heat. By contrast, life is purely and simply *identical* with the soul, which implies that, in the soul, being and life are the same. This relation between being and life is distinctive of the intelligible world, whose structure Plotinus will thoroughly explore in later treatises, and is therefore intimately connected to Plotinus' own distinct metaphysics. But there may be another reason for this reading of Plato's text: it can be interpreted as a reaction to Aristotle's position, according to which even if the soul is a life-principle, it may be reduced to the form or to the act of a material compound (just like heat in relation to fire). Plotinus, however, holds that the life of living organisms is derived from an original and non-corporeal principle, i.e. the soul in so

far as it is identical with life itself. Proclus and Damascius followed the same path in addressing Strato's attack, as **Sebastian Gertz** shows. By distinguishing the 'life-bringing' life that the soul possesses in itself (which is taken to be imperishable) from the life that the soul brings about in a substrate, i.e. the body (which will perish at a certain point), they argue that, unlike animated bodies, the soul is a separate substance that cannot suffer loss of life. Yet, as Gertz argues, Damascius was aware that this line of defence does not rule out the possibility that the soul may simply extinguish itself over time by virtue of its limited potency. Taking Strato's objections into account, he attempts to provide a number of additional proofs for the imperishability of the soul, based on assumptions that are implicit in the *Phaedo*'s final argument (see *In Phd.* I 458–465). Gertz concludes, however, that they do not provide a convincing reply to the limited potency objection.

As the above suggests, Antiquity provides us with a large variety of approaches towards the *Phaedo*. As a dialogue, i.e. as a literary artefact, it has been a source of inspiration for later narrative patterns. As the story of Socrates' death, it has been read as a historical testimony. As a work by Plato, it has often been thought to convey some of Plato's most typical and influential doctrines. As a philosophical text, it was (and still is) considered as a stock of arguments to be discussed or refuted. At different moments and in different contexts, very different parts or aspects of the dialogue have attracted attention from its readers (as the *index locorum* will reveal, most parts of the dialogue are covered somehow in this volume). Depending on their own philosophical orientation, on their greater or lesser affinity with Platonism, on their particular interests in philosophy or beyond, or even on the way they wanted to position themselves within intra-school debates, different readers have provided a host of different perspectives on the *Phaedo*. These different readings of the dialogue no doubt tell us a great deal about the philosophical pursuits and aspirations of its readers. But they also testify to the richness of the text that gave rise to them. This is what makes the *Phaedo* a genuine classic of philosophical literature.

The idea of this book is anchored in a project—undertaken by the contact group '*Platon et la tradition platonicienne*', which was founded in 2012 and is supported by the *Fonds National de la Recherche Scientifique* (FRS-FNRS)—to study the ancient Neoplatonic commentaries on Plato's *Phaedo*, thus continuing the seminal work conducted by L.G. Westerink in the 1970s. In order to get a grip on the exegetical tradition of the text, we felt the need for a conference on the history of *Phaedo* interpretations in Antiquity, focusing mainly on the period before Damascius and Olympiodorus. The conference was held on

8–10th October 2012 at the Royal Academy in Brussels. The papers collected in this volume were all read at the conference—except for the essay by Lorenzo Corti, who joined our working group in Liège for a special session devoted to Sextus Empiricus on 1st June, 2012. Since the organisation of this conference was vital to the project, we would like to thank the institutions that made it possible through their generous financial and logistical support. We have received much appreciated support from the *FNRS*, the *Académie Royale de Belgique*, the *De Wulf—Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy* at KU Leuven, the *Centre de recherche en philosophie de l'Université libre de Bruxelles* and the *Facultés de Philosophie et Lettres* of the *Université Libre de Bruxelles* and of the *Université de Liège*. Our thanks also go to Lorenzo Corti and the participants in the conference, on whom the success of the project has largely depended.[3]

3 The authors should like to thank Simon Fortier for his linguistic revision of this introduction, as well as an anonymous reader from the press for many acute suggestions for improvement of the manuscript.

Aristote et le *Phédon*

*Sylvain Delcomminette**

I

Dès l'Antiquité, le *Phédon* a été désigné sous le titre Περὶ ψυχῆς, « De l'âme ». Et de fait, à la question de savoir quel est le thème de ce dialogue, la réponse la plus immédiate serait sans doute : l'âme et son immortalité. Nous savons tous que de nombreux autres thèmes y sont abordés au fil des démonstrations, mais le centre n'en reste pas moins à nos yeux une « méditation de l'âme sur l'âme », pour reprendre le titre d'un article célèbre[1], ne fût-ce qu'en raison de la mise en scène du dialogue et du contexte particulièrement dramatique dans lequel il est situé.

À lire les œuvres d'Aristote qui nous sont parvenues, force est de constater que ce n'est pas ce thème qui a le plus retenu l'attention du Stagirite. Bonitz repère sept mentions du *Phédon* dans les œuvres d'Aristote[2]. Une seule d'entre elles, qui n'est d'ailleurs pas explicite, figure dans le traité *De l'âme* (I 3, 407b2–5) et renvoie à la thèse selon laquelle il est préférable pour l'âme, et plus spécifiquement pour l'intelligence, d'être séparée du corps que de lui être unie sans pouvoir s'en détacher (cf. *Phd.* 66b–67b). Les autres références au *Phédon* renvoient d'une part à l'« autobiographie » de Socrate, et plus précisément au type de causes auquel le conduit sa « seconde navigation » (*Metaph.* A 9, 991b3 ; M 5, 1080a2 ; *De gen. et corr.* II 9, 335b10 ; cf. *Phd.* 100b–102a), et d'autre part à la cosmologie du mythe final (l'explication de la fixité de la terre au centre du monde dans le traité *De c.* II 13, 295b11, qui pourrait faire allusion à *Phd.* 109a – même si Aristote prétend plutôt rapporter la position d'Anaximandre –, et celle de l'origine des fleuves dans les *Meteor.* I 13, 349b30 et II 2, 355b32–33, qui renvoient à *Phd.* 111c sq.). À parcourir ces références, il semble que le centre de gravité du *Phédon* se soit déplacé de l'âme à des questions de philosophie naturelle.

---

* Je remercie l'ensemble des participants au colloque où une première version de ce texte a été présentée, en particulier Riccardo Chiaradonna, Pierre Destrée, Marc-Antoine Gavray, David Sedley et Franco Trabattoni, pour leurs remarques et suggestions.

1 M. Guéroult, 'La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*', *Revue de métaphysique et de morale* 33, 1926, 469–491.

2 H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin : de Gruyter, 1961 [1870], 598b19–22.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_003

Bien entendu, cela ne veut pas dire que les aspects du *Phédon* qui nous paraissent aujourd'hui les plus marquants n'ont pas également touché Aristote à un moment ou l'autre de son parcours. Dans les catalogues de ses œuvres, nous trouvons la mention d'un texte intitulé *De l'âme*, auquel plusieurs auteurs anciens se réfèrent également sous le titre *Eudème*. Ce texte, qui, d'après Plutarque[3], était un dialogue, a manifestement été écrit vers 353, peu après l'annonce de la mort d'Eudème de Chypre, un ancien membre de l'Académie qui prit part à la campagne militaire de Dion de Syracuse contre Denys le Jeune et périt dans la bataille[4]. D'après les fragments et témoignages qui nous en ont été conservés, Aristote y reprenait de nombreux thèmes du *Phédon* : l'immortalité de l'âme, ou en tout cas de l'intellect[5] ; la préexistence de l'âme à son incarnation dans le corps et, semble-t-il, sa réincarnation[6] ; l'idée que la mort vaut mieux que la vie dont elle est une véritable libération[7] ; enfin, la critique de la théorie de l'âme-harmonie[8]. Bien plus, comme le souligne A.-H. Chroust[9], la forme même du dialogue comme *consolatio mortis* était manifestement inspirée elle aussi du *Phédon*.

Peut-on dire qu'à l'époque de la rédaction de l'*Eudème*, Aristote souscrivait encore pour l'essentiel aux thèses du *Phédon*, comme le soutient Jaeger[10], ou bien faut-il penser que la proximité entre les deux textes s'explique plutôt par les règles du genre de la *consolatio mortis*, comme le propose Chroust[11] ? À moins que l'écart entre l'*Eudème* et le traité *De l'âme* soit moins radical qu'on ne le dit souvent, comme le suggère Berti[12] ? Quoi qu'il en soit de ces

3 Plutarque, *Dio* 22.3 (Rose, fr. 37 ; Ross, fr. 1 ; Walzer, fr. 1) ; *Cons. ad Apol.* 115B–E (Rose, fr. 44 ; Ross, fr. 6 ; Walzer, fr. 6).

4 Sur les circonstances de l'écriture et la datation de l'*Eudème*, voir la synthèse d'E. Berti, *La filosofia del 'primo' Aristotele*, Milano : Vita e Pensiero, 1997[2] [1962], 351–357.

5 Cf. Themistius, *In De an.* 106.29–107.5 (Rose, fr. 38 ; Ross, fr. 2 ; Walzer, fr. 2) ; Elias, *In Cat.* 114.25–115.3 (Rose, fr. 39 ; Ross, fr. 3 ; Walzer, fr. 3).

6 Proclus, *In Tim.* III 323.31–324.4 (Rose fr. 40, Ross fr. 4, Walzer fr. 4) ; *In Remp.* II 349.13–26 (Rose, fr. 41 ; Ross, fr. 5 ; Walzer, fr. 5).

7 Plutarque, *Cons. ad Apol.* 115B–E (Rose, fr. 44 ; Ross, fr. 6 ; Walzer, fr. 6).

8 Philopon, *In De an.* 141.33–142.6, 144.21–145.7 ; Simplicius, *In De an.* 53.1–4 ; Themistius, *In De an.* 24.13–30 et 25.23–25 ; Damascius, *In Phd.* I 383 ; Sophonias, *In De an.* 25.4–8 (Rose, fr. 45 ; Ross, fr. 7 ; Walzer, fr. 7).

9 A.-H. Chroust, '*Eudemus* or *On the Soul* : A lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul', *Phronesis* 19, 1966, 28–29.

10 W. Jaeger, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, Paris : L'éclat, 1997 [1923, 1948[2]], 38–52.

11 Chroust, '*Eudemus* or *On the Soul*', 29–30.

12 Berti, *La filosofia del 'primo' Aristotele*, 357–373. Voir également I. Düring, *Aristoteles. Dar-*

difficiles questions[13], il reste frappant que la plupart des thèmes relevés plus haut aient manifestement disparu du traité *De l'âme*. Le seul qui y subsiste est la critique de la théorie de l'âme-harmonie (cf. *De an.* I 4, 407b27–408a29), d'ailleurs assez différente de celle que l'on trouve dans l'*Eudème*[14]. Pour le reste, le *Phédon* brille par son absence dans la grande œuvre psychologique d'Aristote, où les dialogues platoniciens de référence sont bien plutôt le *Timée* (de loin le plus présent) et la *République* (pour la question de la tripartition), ainsi que le *Phèdre* et le livre X des *Lois* (pour la question de l'automotricité).

Est-ce à dire qu'Aristote n'a rien retenu du *Phédon* dans sa maturité ? Je souhaiterais montrer que c'est loin d'être le cas, mais que comme le suggèrent déjà les quelques références citées ci-dessus, c'est beaucoup moins dans la psychologie que dans l'institution des principes mêmes de la science physique que l'influence de ce dialogue se fait sentir. Afin de déceler cette influence, il faut toutefois examiner un grand nombre de passages où ni Platon ni le *Phédon* ne sont mentionnés explicitement. En effet, comme on l'a souvent fait remarquer, Aristote a l'habitude de ne citer ses sources et ses interlocuteurs que lorsqu'il souhaite marquer son désaccord avec eux ; à tel point qu'on a pu dire, en n'exagérant peut-être pas tant que cela, qu'il était en accord avec Platon partout où il n'indiquait pas expressément le contraire. Quant à la possibilité que le *Phédon* ait pu lui servir de source d'inspiration pour l'élaboration de sa propre physique, on en trouve déjà un indice dans le fait que le titre d'une de ses œuvres capitales sur la question du devenir, à savoir *De la génération et de la corruption* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) – titre tiré des premières lignes du traité (I 1, 314a1–3) et dont l'authenticité semble garantie par la manière dont il est désigné dans le premier chapitre des *Météorologiques* (I 1, 338a24) –, est directement issu de la ligne du *Phédon* où Socrate annonce qu'il faut traiter à fond « de la cause de la génération et de la corruption (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν, 95e10) », comme le remarquait déjà J. Burnet[15]. Plusieurs commentateurs modernes ont d'ailleurs souligné l'importance du *Phédon* relative-

stellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg : Winter, 2005² [1966], 554–558, selon qui les différences apparentes entre ces deux textes s'expliqueraient par la finalité spécifique des dialogues aristotéliciens.

13 Dont on trouvera un examen récent dans l'article de Á. Vallejo Campos, 'The Relation of the Dialogue *Eudemus* to Aristotle's *De Anima*', in : C. Rossitto (ed.), *La psychologie d'Aristote*, Paris/Bruxelles : Vrin/Ousia, 2011, 107–130.

14 Sur cette question, je renvoie à la contribution de F. Trabattoni dans ce volume.

15 J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford : Clarendon Press, 1911, 99, note *ad* 95e9 ; voir aussi P. Shorey, 'Aristotle on « Coming-to-Be » and « Passing away »', *Classical Philology* 17, 1922, 337 et 349.

ment à l'analyse platonicienne du devenir. Paul Natorp n'hésitait pas à écrire que dans la dernière partie de ce dialogue était posé «le premier fondement logique d'une science du devenir»[16]. Harold Cherniss a fait remarquer que les pages 102b–105b pouvaient être considérées comme l'origine de l'analyse aristotélicienne du devenir en termes de substrat, forme et privation, même si Aristote se gardait bien de reconnaître sa dette[17]. Robert Turnbull a quant à lui tenté d'extraire une «philosophie naturelle» du *Phédon* et l'a mise en rapport avec divers passages des *Catégories* et des *Seconds analytiques*[18]. Enfin, tout récemment, David Sedley a montré comment l'on pouvait reconstituer une «théorie du changement» à partir des pages 70–71 du dialogue[19]. C'est dans la lignée de ces travaux que voudraient se situer les pages qui suivent, qui s'attacheront toutefois moins à clarifier l'enseignement du *Phédon* pour lui-même qu'à examiner comment il a pu être lu et utilisé par Aristote dans ses propres investigations sur le devenir et ses causes.

II

On peut considérer que le thème du devenir est annoncé dans le dialogue dès les premiers mots adressés par Socrate à ses amis. Se frottant la jambe là où elle était encore entravée quelques minutes auparavant, il remarque que «ce que les hommes appellent l'agréable» (τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ) et «ce qui paraît être son contraire» (τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι), la douleur, sont liés d'une manière bien étrange, puisqu'ils ne consentent jamais à apparaître en même temps en l'homme, mais se succèdent néanmoins toujours de manière nécessaire, «comme s'ils étaient attachés à une seule tête»; et il en profite pour inventer un petit mythe à la manière d'Ésope, où le dieu aurait décidé d'attacher ces deux ennemis séculaires par la tête afin de, sinon les réconcilier, au moins les forcer à cohabiter (*Phd.* 60b–c). Comme c'est souvent le cas chez

16 P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1994 [1921²], 142; voir en particulier 150–163.

17 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944, 90–91; voir aussi F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca: Cornell University Press, 1960, 83–84.

18 R.G. Turnbull, 'Aristotle's Debt to the «Natural Philosophy» of the *Phaedo*', *Philosophical Quarterly* 8, 1958, 131–143.

19 D. Sedley, 'Plato's Theory of Change at *Phaedo* 70–71', in: R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato: A Festschrift in Honor of Charles H. Kahn*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, 147–163.

Platon, ce passage apparemment anodin annonce plusieurs thèmes centraux du dialogue qui va suivre : la question du plaisir ; les rapports entre mythe, poésie et philosophie ; mais surtout, pour ce qui nous intéresse ici, le devenir entre contraires. Certes, il s'agit au mieux d'une annonce, dans laquelle il ne faut dès lors pas chercher une rigueur qui ne prétend pas s'y trouver[20] ; mais l'on peut néanmoins y déceler les données du problème : les contraires s'excluent mutuellement, mais en même temps, ils semblent indissolublement liés, à tel point que chacun présuppose l'autre ; la seule manière de réconcilier ces deux traits apparemment contradictoires est la succession, c'est-à-dire le devenir.

Ces thèmes vont être développés dans ce que l'on considère généralement comme le premier argument en faveur de l'immortalité de l'âme, à savoir l'argument « cyclique » des pages 70a–72e. Socrate y établit le principe capital selon lequel « toutes les choses contraires adviennent de cette manière, [à savoir] à partir de choses contraires » (πάντα οὕτω γίγνεται ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα, 71a9–10). Je ferai trois remarques sur ce principe :

(1) Tout d'abord, j'ai ponctué cette ligne comme le propose David Sedley[21], en supprimant la virgule introduite par les éditeurs après le γίγνεται. Cela permet d'éviter de considérer ce principe comme prétendant valoir pour tous les changements en général, alors que sa portée avait été explicitement restreinte aux « choses qui ont un contraire » en 70e2 et 5. La théorie du changement développée dans ces pages ne se veut donc pas universelle : elle ne concerne que l'acquisition ou la perte d'une propriété ayant un contraire.

(2) Ensuite, comment comprendre τὰ ἐναντία dans ce contexte ? David Sedley[22] a montré de manière très convaincante que cette expression renvoie à ce qu'il appelle des « contraires converses », c'est-à-dire des contraires tels que si une chose est l'un de ces contraires lorsqu'on la compare à une autre, cette autre chose est le contraire lorsqu'on la compare à la première. Par exemple, le grand et le petit sont des contraires converses

20 Ce qui a conduit certains commentateurs (par exemple D. Gallop, *Plato : Phaedo*, Oxford : Clarendon Press, 1975, 76–78, note ad loc., et C. Rowe, *Plato : Phaedo*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, 119, note ad loc.) à contester le rapport entre ce passage et ceux que nous trouvons dans la suite du dialogue. Voir au contraire J.P. Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*, London : Routledge, 1957, 5–6, et surtout M. Dixsaut, *Platon : Phédon*, Paris : GF-Flammarion, 1991, 321–322, note 38.

21 Sedley, 'Plato's Theory of Change', 149, n. 3.

22 Sedley, 'Plato's Theory of Change', 147–163.

parce que si une chose est grande par rapport à une autre, cette autre est petite par rapport à la première. Cette interprétation permet de rendre compte de tous les exemples cités par Socrate, et en particulier du fait que la plupart des couples de propriétés qu'il mentionne sont au comparatif, tout en préservant l'exclusion mutuelle des deux termes de chacun de ces couples et le fait que tout changement qui les concerne passe de l'un des deux termes à l'autre, même si l'on peut identifier un intermédiaire entre eux (par exemple « égal »), puisque celui-ci pourra toujours être décrit lui-même comme contraire (au sens précédemment explicité) à chacun des deux termes. Comme le montre David Sedley, cette interprétation est tout à fait compatible avec le couple « vivant-mort » qui constitue le ressort de l'argument cyclique, tel du moins qu'il est compris au sein de cet argument[23].

(3) Enfin, la formulation de ce principe laisse déjà entendre une distinction capitale pour rendre compte du devenir, à savoir celle entre les contraires eux-mêmes et les *choses* (πράγματα) contraires. Cette distinction peut passer inaperçue à la première lecture, ne fût-ce que parce qu'aussi bien les contraires que les choses contraires peuvent être exprimées au moyen de l'article τό ou τά + le neutre de l'adjectif correspondant. Elle est pourtant essentielle à l'argument cyclique, puisque ce qu'il s'agit d'établir, c'est que dans la mesure où ce qui est mort vient de ce qui est vivant et ce qui est vivant de ce qui est mort, il doit y avoir quelque chose qui soit susceptible de recevoir ces deux propriétés et qui n'*est* donc pas moins quand il reçoit l'une que quand il reçoit l'autre. Cette « chose », bien sûr, c'est l'âme, qui doit donc continuer à être quand la mort survient[24].

---

23 Sur l'argument cyclique et son analyse, je renvoie à l'article de P. d'Hoine dans ce volume.

24 Remarquons par parenthèse que cela montre qu'à strictement parler, on ne peut dire que cet argument vise à démontrer l'immortalité de l'âme : au contraire, il vise à montrer que tout comme il y a des âmes vivantes, il y a des âmes mortes. Celles-ci « sont » (εἰσίν, cf. 70c4, c6, c9, d2, 72d10), certes – et Socrate précise : elles sont « chez Hadès » (70c4) – ; toutefois, elles ne sont pas vivantes, mais mortes – ce qui signifie tout simplement, d'après la définition de la mort donnée un peu plus tôt, qu'elles sont séparées du corps (64c5–8). À ce stade, il ne peut encore être question de décrire cet état séparé du corps comme une « vie », puisque celle-ci, en tant que contraire de la mort, ne peut désigner que l'union de l'âme et du corps. Parler de « survie » ou d'« immortalité » de l'âme suppose une tout autre définition de la vie, définition dont on peut penser que l'un des buts de la suite du dialogue sera précisément de l'élaborer (sur cette question, je me permets de renvoyer à mon article 'Vie « biologique » et vie « morale » chez Platon', *Revista de Filosofía* [Universidad Iberoamericana, Mexico] 40 [nº 122], 2008, 115–138). Pris en lui-même, cet argument ne répond donc qu'à la première des deux demandes de Cébès, à savoir montrer que l'âme est

L'importance de cette distinction entre les choses contraires et les contraires eux-mêmes est soulignée dans un passage ultérieur, qui fait le lien entre cet argument et l'argument final. À Socrate qui vient d'affirmer que jamais les contraires, qu'ils soient pris en eux-mêmes ou dans la chose qu'ils qualifient, ne peuvent devenir leur contraire (102d6–103a2), un objecteur anonyme fait remarquer que cela semble contredire ce qu'il avait établi plus tôt, à savoir précisément que les contraires advenaient à partir de leur contraire. La réponse de Socrate mérite d'être citée en entier :

> C'est brave à toi, dit-il, de nous remettre cela en mémoire ! Pourtant tu ne réfléchis pas qu'il existe une différence entre ce qu'on dit maintenant et ce qui a été dit tout à l'heure. Car à ce moment-là on disait : d'une chose contraire naît une chose contraire (ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι) ; mais on dit à présent : le contraire, en lui-même, ne peut jamais devenir son propre contraire (αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο), qu'il s'agisse du contraire qui est en nous, ou du contraire dans sa nature propre. Car vois-tu, ami, à ce moment-là nous parlions de choses qui possèdent des propriétés contraires et nous les appelions par les noms qui leur venaient de ces contraires (περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ) ; tandis qu'à présent nous parlons des contraires en eux-mêmes, de ceux qui, présents dans les choses, confèrent leurs noms aux choses que nous dénommons ainsi (περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα). C'est d'eux, de ces contraires en soi, que nous affirmons que jamais ils ne consentiront à s'engendrer mutuellement.[25]
>
> *Phd.* 103b1–c2

L'un des intérêts de ce texte est de montrer que l'origine de la difficulté est à chercher dans la langue grecque, qui permet de désigner de la même manière le contraire lui-même et la chose qui possède ce contraire, à savoir au moyen de l'article neutre + l'adjectif correspondant. Mais il souligne également l'importance de la distinction entre les contraires et ce qui les reçoit, puisque si le devenir a lieu *entre* les contraires, il ne touche pas les contraires eux-mêmes,

ou existe après que l'homme est mort (ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, 70b3–4), mais pas à la deuxième, à savoir qu'elle conserve une certaine puissance et de la pensée (τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν, 70b4).

25 Les traductions du *Phédon* sont extraites de Dixsaut, *Platon : Phédon*, parfois légèrement modifiées.

qui lorsque leur contraire approche, peuvent soit « s'en aller » soit « périr » (ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ... ἢ ... ἀπολωλέναι, 102d9–e2 ; ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται, 103a1–2). Il faut donc distinguer entre les contraires comme *pôles* du devenir et ce qui les reçoit comme *sujet* du devenir.

Il ne semble pas exagéré de considérer cette analyse du devenir comme préfigurant celle développée par Aristote dans le premier livre de la *Physique*. Dans ce texte, en effet, Aristote commence, au chapitre 5, par établir le principe selon lequel « toutes les choses qui adviennent par nature soit sont des contraires soit sont composées de contraires » (188b25–26). Pour ce faire, certes, il n'invoque pas Platon ni le *Phédon*, mais plutôt les physiologues, qui tous ont fait usage de couples de contraires pour rendre compte du devenir (cf. 188a19–27, b26–30). Cependant, les physiologues posaient chacun *un* ou *des* couples de contraires comme principes (cf. 188b30–36) ; ils ne procédaient pas encore à la généralisation consistant à poser *la contrariété elle-même* comme principe du devenir. C'est cette généralisation qu'Aristote opère dans ce chapitre grâce à l'*analogie* (ἀνάλογον, 189a1) qui lui permet d'affirmer que ses prédécesseurs « disent d'une certaine manière la même chose et d'une autre des choses différentes les unes des autres » (188b36–37). Or cette généralisation, nous la trouvons déjà dans le *Phédon*, où Socrate aboutit, par induction à partir de cas particuliers, au principe général qui a été cité ci-dessus. En ce sens, on peut penser que l'analyse du *Phédon* joue un rôle au moins souterrain dans ce chapitre, même si elle n'y est jamais mentionnée explicitement.

Il en va de même pour les chapitres suivants, où Aristote fait émerger la nécessité d'un sujet ou d'un substrat (ὑποκείμενον). Ici encore, Aristote préfère situer son analyse dans le sillage des physiologues qui ont posé un ou plusieurs éléments comme substrat qui reçoit différentes déterminations des contraires (I 6, 189a26–27 ; 189a34–b11), mais la généralisation à laquelle il procède fait davantage penser à la distinction du *Phédon* entre les contraires et les choses qui reçoivent ces contraires. De fait, l'un des arguments qu'il avance afin de montrer la nécessité du substrat dans le chapitre 6, et qui devient son argument principal dans le chapitre 7, où il reprend toute son analyse en examinant tout devenir en général à partir de la manière dont on en parle, est l'impossibilité que les contraires agissent directement l'un sur l'autre et subissent quoi que ce soit l'un de l'autre (I 6, 189a21–26 ; 7, 190b33–35). Ceci peut être mis en rapport avec la thèse qu'Aristote établit en *Métaphysique* Z 8, à savoir que lorsqu'il y a devenir, ce qui devient est le *composé* de matière et d'*eidos*, mais pas la matière ni l'*eidos* eux-mêmes (1033a24–b26) – thèse qui vaut, ajoute-t-il au chapitre 9, non seulement pour le devenir dans la catégorie de l'*ousia*, mais également pour le devenir dans n'importe quelle autre catégorie (1034b7–19). Il me semble possible de considérer cette thèse comme l'héritière de celle du *Phédon* selon

laquelle les contraires eux-mêmes, qu'ils soient pris en eux-mêmes ou dans les choses qui les reçoivent, ne peuvent jamais devenir leur contraire. Qu'Aristote s'inspire ici du *Phédon* me paraît d'autant plus probable que dans les dernières lignes du chapitre 8 (1033b26–1034a8), il s'attaque à la causalité des Idées (ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία), dont il dit qu'elle n'a aucune utilité pour rendre compte du devenir ; or comme on le sait, c'est précisément dans le *Phédon* que la question de la causalité des Idées est introduite – j'y reviendrai. Notons par ailleurs que le fait que l'*eidos* ne puisse subir de processus de devenir ne signifie pas nécessairement qu'il est éternel, car comme le fait remarquer Ross[26], Aristote suggère dans d'autres passages qu'il peut apparaître et disparaître sans processus de génération et de destruction (cf. Z 15, 1039b26 ; H 3, 1043b14–16 ; 5, 1044b21–24). Il n'est peut-être pas interdit de voir dans cette alternative un écho à celle que l'on trouve dans le *Phédon* concernant le destin des contraires dans les choses qui les reçoivent lorsque s'approche leur contraire, à savoir que soit elles s'en vont ailleurs soit elles périssent.

Bien entendu, tout ce que je suggère est qu'Aristote a pu s'inspirer de l'analyse platonicienne. Il va de soi que la théorie aristotélicienne du devenir est plus développée que celle que l'on trouve dans le *Phédon* – ce qui est bien normal, étant donné l'objet de ce dialogue et le caractère volontairement limité de la théorie du devenir qu'il propose. Tout d'abord, les contraires aristotéliciens ne peuvent pas être identifiés aux contraires platoniciens, ne fût-ce que parce que les comparatifs n'y jouent plus un rôle déterminant. Bien plus, rien dans l'analyse platonicienne ne correspond à la réduction aristotélicienne de tous les couples de contraires entre lesquels il peut y avoir devenir à une contrariété fondamentale (cf. *Phys.* I 5, 188a28–30 ; 6, 189a13–14 ; 189b22–27), à savoir celle de la forme et de la privation. La notion de privation elle-même, qui permet à Aristote de réduire les couples de contraires à la présence et à l'absence d'un seul terme (cf. I 7, 191a6–7), est totalement absente du *Phédon*. De même, on n'y trouve pas non plus la notion de matière comme « substrat premier de chaque chose, <substrat> immanent à partir duquel chaque chose advient non par accident » (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός, I 9, 192a31–32), matière qui, dans sa liaison avec la privation, constitue le sujet du devenir en tant qu'il est « numériquement un, mais spécifiquement double » (ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο, I 7, 190b24)[27]. Enfin, sont

26 W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford : Clarendon Press, 1924, II, 188, note *ad* 1033b5–6.

27 Dans le dernier chapitre du premier livre de la *Physique* (I 9, 192a1–12), Aristote critique d'ailleurs les Platoniciens de ne pas avoir saisi cette dualité du sujet du devenir. Cependant, il se réfère manifestement dans ce passage à d'autres sources que le *Phédon*, qui

évidemment absentes du *Phédon* les distinctions catégoriales qui permettront à Aristote d'opposer le devenir « absolu » selon l'*ousia* et le devenir « relatif » selon les catégories secondes que sont la qualité, la quantité et le temps. Dans le traité *De la génération et de la corruption*, où ces distinctions sont examinées de manière détaillée, il raille l'écart qu'il décèle entre l'ambition affichée par Socrate dans le *Phédon* d'« étudier à fond la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la destruction (ὅλως … περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι) » (95e10–96a1) et la pauvreté du résultat à ses yeux, notamment le fait que n'y sont pas abordées l'altération ni l'augmentation (I 2, 315a26–33)[28]. Mais cela n'en atteste pas moins qu'il situait ses propres recherches dans le prolongement de celles qui y étaient amorcées. De fait, l'influence du *Phédon* sur le *De la génération et de la corruption* n'est pas seulement attestée par son titre : on a montré que ce dialogue figurait à l'arrière-plan d'un grand nombre de ses analyses, en particulier celles contenues dans le troisième chapitre du premier livre[29]. S'il est vrai qu'Aristote y puise davantage des problèmes que des solutions, reste qu'il considérait manifestement ce dialogue comme un interlocuteur privilégié dans le domaine de la science de la nature ; et c'est tout ce que je souhaitais souligner ici.

III

Mais je pense que l'on peut aller plus loin : tout le passage du *Phédon* qui commence en 95e par la célèbre « autobiographie » de Socrate me paraît avoir profondément marqué la démarche d'Aristote dans le domaine de la physique. Dans ce passage, après avoir caractérisé le problème que l'objection de Cébès le contraint à aborder comme celui de « la cause de la génération et de la corruption » (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν, 95e10), Socrate raconte que dans sa jeunesse, il a été pris d'un désir extraordinaire pour « cette forme de sagesse qu'on appelle la science de la nature » (ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι

quant à lui offre au moins un embryon de cette distinction. En ce sens, ce passage n'est peut-être pas exempt d'une certaine mauvaise foi.

28 Cf. M. Rashed, *Aristote : De la génération et la corruption* (Collection des Universités de France), Paris : Les Belles Lettres, 98, note 3 de la page 5, qui fait remarquer que la première ligne de ce chapitre (Ὅλως τε δὴ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς ἁπλῆς λεκτέον) est une reprise quasi littérale de celle du *Phédon* citée ci-dessus, dans une intention manifestement parodique.

29 Voir en particulier Shorey, 'Aristotle on « Coming-to-Be » and « Passing away »', 334–352 et Rashed, *Aristote : De la génération et la corruption*, LV-LXXXV.

περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a6–7). Cette science ou cette recherche (ἱστορία), il la caractérise comme celle qui consiste à « connaître les causes de chaque chose, pourquoi chacune advient, pourquoi elle périt et pourquoi elle est » (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, 96a8–9) – remarquons ici l'introduction subreptice de l'être à côté de la génération et de la corruption, qui sera entérinée par la suite (97b5, c7, d7). Comme on le sait, l'enthousiasme de Socrate se transforme rapidement en trouble, puis en désespoir, face à la multitude de candidats au titre de cause proposés par les adeptes de ce type de recherches (96c–97b). L'espoir renaît lorsqu'il rencontre la pensée d'Anaxagore qui met en avant la causalité de l'intelligence (νοῦς) (97b–98b) – espoir toutefois de courte durée, puisqu'il s'avère en définitive qu'Anaxagore « ne fait aucun usage de son intelligence » (98b8–9) et confond lui aussi, comme ses prédécesseurs, la cause véritable et « ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause » (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον, 99b3–4).

Quelle que soit la déception de Socrate, cette rencontre avec Anaxagore est capitale, car elle lui permet de réaliser pour la première fois qu'il n'est pas seulement possible de proposer différentes causes en réponse à la question « pourquoi ? » (διὰ τί;), mais aussi différentes *espèces* de causes (cf. αἰτίας ἄλλο εἶδος, 98a2 ; τῆς τοιαύτης αἰτίας, 99c7). Socrate est très conscient du fait que la causalité de l'intelligence relève d'un autre registre que celle du chaud et du froid, de l'air ou du feu, ou encore du sang ou du cerveau (cf. 96b2 sq.)[30] : c'est précisément pour cette raison que la lecture d'Anaxagore le déçoit tellement. En langage aristotélicien, on serait tenté de dire que ce qui s'annonce ici, c'est la découverte de la cause finale, par opposition à la cause matérielle. La situation est toutefois un peu plus compliquée. Tout d'abord, s'il est vrai que du point de vue aristotélicien, la plupart des candidats au titre de cause rencontrés par Socrate avant la lecture d'Anaxagore pourraient être considérés comme relevant de la cause matérielle, ce n'est sans doute pas le cas de tous : il est difficile, par exemple, de faire rentrer dans cette catégorie des processus comme le rapprochement et la fragmentation, qui sont avancés comme causes du fait de devenir deux (cf. 97a2–b3). Il n'en reste pas moins que ce que Socrate désigne par l'expression « ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause » paraît bien correspondre, de son côté, à ce qu'Aristote appellera la cause matérielle. Quant à la cause promise par Anaxagore, elle ne peut être identifiée sans autre forme de procès à la cause finale, puisqu'il s'agit de

30 Contrairement à ce que suggère J. Annas, 'Aristotle on Inefficient Causes', *Philosophical Quarterly* 32, 1982, 324–325.

l'intelligence, qui doit bien plutôt être une certaine forme de cause efficiente, caractérisée, il est vrai, par le fait qu'elle viserait toujours le meilleur. C'est pourquoi on l'a décrite avec raison comme « une cause efficiente avec un constituant téléologique »[31]. Là aussi, la situation est plus complexe, car en deux endroits, Socrate semble bien attribuer le nom de cause au meilleur (98b2) et au bien (99c5–6) lui-même, et pas seulement à l'intelligence qui le réalise ; dans ce cas, on peut effectivement parler de cause finale au sens aristotélicien.

Quoi qu'il en soit, c'est cette possibilité de distinguer différentes *espèces* de causes que Socrate va exploiter en se lançant dans sa « seconde navigation » (δεύτερος πλοῦς), consistant à « fuir vers les *logoi* » pour y examiner la vérité des êtres (99c–100a). En effet, cette démarche a pour but de découvrir une nouvelle espèce de cause (cf. τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, 100b3–4 ; τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ, c6), que l'on peut cette fois rapprocher de la cause formelle, puisqu'il s'agit des Idées. Bien entendu, une telle caractérisation résulte une nouvelle fois d'une projection rétrospective de catégories aristotéliciennes sur le texte de Platon, qui ne rend guère service à ce dernier en le jaugeant à l'aune de distinctions qui ne lui appartiennent pas en propre. Mais l'on sait qu'une telle méthode, contestable lorsqu'elle est adoptée par l'historien de la philosophie, est celle qui est constamment appliquée par Aristote lui-même lorsqu'il lit ses prédécesseurs. Or qu'il ait en l'occurrence lu ce texte précis de cette manière me paraît garanti par le fait qu'il en offre une réécriture dans le premier livre de la *Métaphysique*.

Comme on le sait, ce livre commence par l'affirmation du désir universel du savoir et la recherche de ce en quoi le savoir le plus parfait peut consister. Pour ce faire, Aristote passe d'abord en revue les différentes étapes par lesquelles le savoir se constitue progressivement – sensation, *phantasia*, mémoire, expérience, science –, selon un schéma que l'on retrouvera dans le dernier chapitre des *Seconds analytiques* (II 19) et qui n'est pas sans rappeler celui que cite Socrate au début de son autobiographie parmi les explications des premiers physiologues (*Phd.* 96b5–9)[32]. Il aboutit finalement à définir la *sophia* comme la science qui traite des premiers principes et des premières causes (*Metaph.* A 1, 981b28–29, 982a1–2), définition qu'il confirme et développe dans le chapitre 2. À partir du chapitre 3, après avoir rappelé les quatre sens en lesquels se disent

31 G. Fine, 'Forms as Causes : Plato and Aristotle', in : A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern/Stuttgart : Verlag Paul Haupt, 1987, 90–92.

32 Sur ce rapprochement, cf. J. Barnes, *Aristotle : Posterior Analytics*, Oxford : Clarendon Press, 1993² [1975], 259, et déjà Burnet, *Plato's Phaedo*, 101, note *ad* 96b8.

les causes (983a24–b1), il se tourne vers ses prédécesseurs qui « se sont engagés dans l'examen des êtres et ont philosophé à propos de la vérité » (983b1–3), « car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes » (b3–4), de sorte que leur examen nous permettra de déterminer s'il y a « un autre genre de cause » (ἕτερόν τι γένος … αἰτίας, b5) que celles que nous avons dégagées ou si nous pouvons accorder notre pleine confiance à celles-ci.

De même que dans le *Phédon*, les premiers philosophes sont donc caractérisés ici comme recherchant les causes, c'est-à-dire les réponses à la question « pourquoi ? » (διὰ τί, cf. *Phys.* II 3, 194b18–20), appliquée aussi bien à l'être qu'à la génération et à la corruption (cf. *Metaph.* A 3, 983b8–9, où sont juxtaposés ἔστιν, γίγνεται et φθείρεται) ; et de même que dans le *Phédon*, l'examen qui en est fait vise moins à mettre au jour les causes particulières que les *espèces* de causes qu'ils ont proposées. L'ordre dans lequel Aristote les passe en revue est également très proche de celui du *Phédon* : il commence par la cause matérielle (3, 983b6–984a16), puis passe à la cause motrice (984a16–b8) et à la cause finale, dont l'apparition est également rattachée au nom d'Anaxagore, même si Aristote lui cherche des prédécesseurs (3, 984b8–4, 985a10) ; il critique ensuite l'usage qu'Anaxagore fait de l'intelligence avec une ironie qui n'est pas sans rappeler celle de Socrate (985a10–21), et pointe également les insuffisances de ses autres prédécesseurs (985a21–b22). Il décèle ensuite les prémices de la cause formelle chez les Pythagoriciens (ch. 5), dont il admet toutefois dans le chapitre 6 qu'elle n'a été pleinement développée que par Platon, en remarquant que cela lui a été possible grâce à son « examen dans les *logoi* » (cf. 987b31–32 : διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις … σκέψιν) ; Platon qui, par ailleurs, opère une première synthèse des recherches de ses prédécesseurs et aboutit à la position de deux espèces de causes : la cause formelle et la cause matérielle.

Les convergences entre ces deux textes sont trop nombreuses pour penser qu'Aristote n'avait pas le *Phédon* à l'esprit lorsqu'il écrivait ce premier livre de la *Métaphysique*[33]. Mais les divergences n'en sont pas moins intéressantes. Tout d'abord, bien sûr, Aristote abandonne complètement la forme autobiographique adoptée par Socrate. Il ne s'agit pas là d'une simple différence de forme sans impact sur le contenu. Car tandis que Socrate présentait

---

33 Sur les relations entre ces deux exposés, voir également R. Bolton, 'Plato's Discovery of Metaphysics. The new *Methodos* of the *Phaedo*', in : J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 1998, 100–103 ; S. Menn , 'La sagesse comme science des quatre causes ?', in : M. Bonelli (ed.), *Physique et métaphysique chez Aristote*, Paris : Vrin, 2012, 45–47 et 'Critique of Earlier Philosophers on the Good and the Causes (*Metaphysics* A 7–A 8 989a18)', in : C. Steel (ed.), *Aristotle's* Metaphysics *Alpha*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 211–212.

sa recherche comme émanant d'un désir personnel (cf. θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα, *Phd.* 96a6) et comme ayant pour moteur sa propre « incapacité naturelle pour ce genre de recherche » (cf. 96c1–3) et son insatisfaction face aux théories de ses prédécesseurs, Aristote commence par affirmer, de manière totalement anti-platonicienne, que « *tous les hommes* désirent *par nature* le savoir » (*Metaph.* A 1, 980a21) et nous raconte une histoire impersonnelle où les différents penseurs agissent « sous la contrainte de la vérité » (3, 984a18–19, b9–10 ; 5, 986b31). Le désir de la connaissance n'est plus propre au philosophe, mais devient une caractéristique de l'homme en tant que tel, qui ne peut que se déployer au fil de l'histoire. Bien plus, tandis que la démarche de Socrate est « exclusiviste », en ce sens qu'elle cherche à découvrir *la* bonne espèce de cause, telle que, s'il la découvrait, il serait tout prêt à ne plus désirer désormais d'autre espèce de cause (cf. *Phd.* 98a1–2), la démarche d'Aristote est intégrative et « totalisatrice » : ce que le Stagirite reproche à ses prédécesseurs, c'est essentiellement le côté partiel de leurs théories, alors que la sienne propre accomplit pour la première fois l'objet de leurs aspirations dans une synthèse magistrale (cf. ch. 7 et 10).

C'est cette visée « totalisante » qui explique non seulement le caractère beaucoup plus détaillé de l'exposé d'Aristote, mais également les critiques qu'il oppose ensuite à Platon dans le chapitre 9, chapitre où apparaît l'une des rares références explicites au *Phédon* (*Metaph.* A 9, 991b3). En effet, ce qu'Aristote reproche alors à Platon, ce n'est pas, contrairement à ce qu'on écrit parfois, d'avoir confondu les Idées avec des causes efficientes : il dit bien plutôt explicitement que les Idées *ne* sont *pas* de telles causes (7, 988b2–4 ; 9, 991a11 ; voir aussi 992a25–26) et que Platon n'a reconnu que deux types de causes : la cause matérielle et la cause formelle (fin ch. 6, ch. 7). Ce qu'il objecte aux explications du *Phédon*, dans ce chapitre aussi bien que dans le passage parallèle du traité *De la génération et de la corruption* (II 9, 335b7–29), c'est plutôt de considérer que les Idées *suffisent* à rendre compte de la génération et de la corruption ; ce qui n'est pas le cas, car le changement suppose en plus au moins la causalité efficiente, fonction que les Idées ne peuvent précisément pas remplir[34]. On peut évidemment considérer qu'il y a là une bonne part de mauvaise foi de la part d'Aristote. D'abord, parce que lui aussi attribue une certaine prééminence à la cause formelle, notamment par rapport à la

34 Sur ce point, je rejoins l'interprétation de Fine, 'Forms as Causes', 76–81 (voir aussi Bolton, 'Plato's Discovery of Metaphysics', 95–100) ; *contra* notamment G. Vlastos, 'Reasons and Causes in the *Phaedo*' [1969], in : *Platonic Studies*, Princeton : Princeton University Press, 1981² [1973], 88 ; Annas, 'Aristotle on Inefficient Causes', 311.

matière, qu'il va parfois jusqu'à distinguer d'une cause véritable comme étant simplement « ce sans quoi » le processus ne peut pas se réaliser, dans une formule qui fait clairement écho à celle du *Phédon* (cf. *Phys.* II 9, 200a5–6 : ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι' ὕλην). On sait d'ailleurs que ce qui est qualifié de « ce sans quoi la cause ne pourrait être cause » sera réhabilité dans le *Timée* sous le nom de συναίτιον (46c7, d1, 76d6). Ensuite, parce que Platon accepte très clairement de désigner comme cause un certain type au moins de cause efficiente, à savoir l'intelligence productive orientée vers le bien, non seulement dans le *Phédon*, mais à toutes les périodes de son activité littéraire et philosophique[35]. Il n'en reste pas moins que dans le *Phédon*, Socrate semble bien abandonner en s'embarquant dans sa « seconde navigation » toute velléité de rendre compte du devenir *en tant que devenir* et se tourner désormais exclusivement vers la connaissance de l'*être* de ce qu'il étudie[36] ; démarche qui ne peut évidemment satisfaire Aristote dans sa volonté d'étudier le devenir pour lui-même en vue d'instituer la physique comme science. Pour ce faire, un rôle spécifique doit être attribué à la cause efficiente, qui, interprétée comme l'agent de la transmission de l'*eidos* dans la génération, va permettre à Aristote de résoudre le problème de la participation du sensible à l'intelligible, volontairement laissé en plan par Socrate dans le *Phédon* (cf. 100d)[37].

Mais par-delà ces critiques, on peut considérer, avec Wolfgang Wieland, qu'Aristote admet le principe même de la « seconde navigation », à savoir la fuite vers les *logoi* en vue d'atteindre un savoir ferme et sûr[38]. Pour Aristote également, l'institution d'une science – en l'occurrence, d'une science du devenir – suppose que l'on n'en reste pas à l'observation naïve et immédiate

35 Sur cette question et celle des rapports entre les deux types de causalité acceptés par Platon, je me permets de renvoyer à mon article 'Causalité et bien chez Platon', in : L. Couloubaritsis, S. Delcomminette (eds.), *La causalité chez Aristote*, Paris/Bruxelles : Vrin/Ousia, 2011, 9–25.

36 C'est en ce sens que l'on peut considérer que dans ce passage, Platon rejette la science de la nature et sa méthode elles-mêmes (cf. Bolton, 'Plato's Discovery of Metaphysics', 91–111, ainsi que mon article 'Causalité et bien chez Platon', 10–15) – ce qui ne veut pas dire que ce texte n'a pas pu exercer d'influence sur la manière dont *Aristote* concevra pour sa part la science de la nature.

37 Sur cette question, voir en particulier L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, Bruxelles : Ousia, 1997[2] [1980], 265–291, et J.G. Lennox, 'Are Aristotelian Species eternal ?', in : *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, 147–154.

38 Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1992[3] [1962], 189.

des choses, mais qu'on les examine par l'intermédiaire du *logos*. Le chapitre 7 du premier livre de la *Physique* est particulièrement révélateur à cet égard : c'est là qu'Aristote en passe à l'examen de la manière dont nous *parlons* du devenir afin d'en dégager les principes. Selon Wieland, la différence entre Platon et Aristote sur ce point serait qu'alors que Platon se serait contenté de s'appuyer sur le *contenu* des *logoi*, Aristote se consacre à l'étude de leur *forme*, ce qui lui permet d'élaborer une logique grâce à laquelle il peut instituer pour la première fois une véritable science de la nature[39]. Cependant, même sur ce point, il est possible de trouver les linéaments de la démarche aristotélicienne dans le *Phédon*. En effet, dans un article de 1924, Paul Shorey a proposé de repérer « l'origine du syllogisme » dans la seconde navigation de Socrate, et plus précisément dans les pages 103c–105e du *Phédon*[40]. Dans ces pages, Socrate franchit le pas de sa réponse « sûre et naïve » à une réponse « plus raffinée » (cf. 105b9–c2) grâce au principe selon lequel

> ce n'est pas seulement le contraire qui ne peut recevoir son contraire, mais il y a aussi le cas de ce qui apporte un contraire déterminé à l'objet, quel qu'il soit, vers lequel il peut bien aller ; et jamais le terme qui apporte le contraire n'admettra la contrariété de ce qui est apporté par lui

> μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι.
>
> *Phd.* 105a2–5

Par exemple, ce n'est pas seulement le froid qui ne peut devenir chaud, mais également la neige, en tant que le froid lui appartient nécessairement ; et non seulement l'impair, mais également le trois, en tant que l'impair lui appartient nécessairement, ne peut jamais recevoir le pair. On a souvent fait remarquer que ce que Socrate introduit ici, c'est la distinction entre prédication accidentelle et prédication essentielle, qui sera exploitée plus tard par Aristote[41]. Il est d'ailleurs frappant que pour exprimer ce qu'une chose est essentiellement, Socrate utilise dans tout ce passage l'expression ὅπερ ou ὅπερ ἦν (cf. 102e3, e8, 103c13, d7, d12, 104a1, a7, b1, b3), dont on sait quelle fortune elle aura chez

39 Wieland, *Die aristotelische Physik*, 189–193.

40 P. Shorey, 'The Origin of the Syllogism', *Classical Philology* 19, 1924, 1–19.

41 Voir en particulier D. O'Brien, 'The last Argument of Plato's *Phaedo*', *Classical Quarterly* 17, 1967, 199–200.

Aristote[42]. Dans le vocabulaire aristotélicien, les prédicats essentiels sont les prédicats qui sont contenus dans le *ti esti* de la chose en question, prédicats dont la liste complète peut être obtenue par division (voir en particulier *An. post.* II 13) ; il s'agit donc des déterminations génériques au sens large, selon lequel les différences peuvent elles-mêmes être rangées sous le prédicable du genre (cf. *Top.* I 4, 101b18–19). Cependant, ce passage du *Phédon* va plus loin, en ce qu'il lie cette thématique à celle de la causalité. En effet, ce n'est pas seulement le froid, mais également la neige en tant qu'elle est *essentiellement* froide, qui peut être cause de la froideur d'une chose froide ; de même, non seulement l'imparité, mais également le trois en tant qu'il est *essentiellement* impair, peut rendre impair quelque chose d'impair. Comme le remarque Ross, qui souscrit à l'interprétation de Shorey, Platon est ici très près de formuler des syllogismes tels que « l'imparité appartient au fait d'être trois, le fait d'être trois appartient à ce groupe, donc l'imparité appartient à ce groupe », ou encore « la parité n'appartient pas au fait d'être trois, le fait d'être trois appartient à ce groupe, donc la parité n'appartient pas à ce groupe », soit des syllogismes typiques en *Barbara* et *Celarent* ; et ce, en se basant sur le principe général selon lequel la présence d'une nature spécifique dans un sujet entraîne la présence de la nature générique correspondante en lui[43]. De fait, c'est bien la fonction causale de ce qu'Aristote appellera le moyen terme que Platon met au jour dans ce passage[44].

Précisément pour cette raison, toutefois, il me semble qu'il serait plus correct de voir dans ce passage l'origine de la théorie aristotélicienne de la *démonstration* (ἀπόδειξις) plutôt que de celle du syllogisme. C'est dans la démonstration, en tant que « syllogisme scientifique », que le moyen terme est censé exhiber la cause de la conclusion (cf. *An. post.* I 2, 71b9–19) – c'est en cela que la démonstration est un « syllogisme du pourquoi (διότι) » et non simplement un « syllogisme du fait (ὅτι) » (cf. *An. post.* I 13) –, et ce sont les sciences démonstratives qui en définitive s'ancrent toutes dans des définitions (cf. II 17, 99a22–23). Or telle est l'idée capitale qui s'annonce dans ce passage du *Phédon*, beaucoup plus que la forme même du syllogisme. Remarquons d'ailleurs que la nouvelle méthode décrite par Socrate a explicitement pour ambition d'aboutir à une démonstration (cf. ἀποδεδεῖχθαι, 105e8). La caractérisation aristotélicienne de la science (ἐπιστήμη) comme consistant en syllogismes exhibant la cause – et donc la nécessité – de la conclusion n'est d'ailleurs pas sans faire écho au

---

42 Cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 533b36–534a23.

43 W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford : Clarendon Press, 1949, 26–27.

44 Shorey, 'The Origin of the Syllogism', 15–16.

« raisonnement causal » (αἰτίας λογισμός) censé transformer l'opinion vraie en connaissance (ἐπιστήμη) dans le *Ménon* (98a3–4), un dialogue qui figure clairement à l'arrière-plan du *Phédon* (cf. *Phd.* 72e–73a).

Bien entendu, il ne s'agit à nouveau ici que d'une inspiration possible pour Aristote, qui la développera d'une manière tout à fait originale dans les *Seconds analytiques*, notamment en cherchant à montrer, dans un chapitre notoirement obscur (II 11), que la forme de la démonstration permet d'exhiber les *quatre* causes auxquelles il reconnaît une pertinence scientifique. Mais si, ce faisant, Aristote va clairement au-delà des analyses platoniciennes, il ne s'affranchit pas pour autant du cadre de la seconde navigation du *Phédon* : au contraire, il cherche à montrer que la « fuite dans les *logoi* » est tout à fait compatible avec la prise en compte des quatre causes, qui peuvent toutes être envisagées par le biais de syllogismes. En ce sens, on peut une nouvelle fois considérer que c'est bien le *Phédon* qui a ouvert la voie à la constitution aristotélicienne d'une science du devenir en tant que tel.

IV

Si les remarques formulées ci-dessus sont fondées, l'influence du *Phédon* sur Aristote est en réalité très profonde. Bien entendu, Aristote n'a pas accueilli les enseignements du *Phédon* de manière non critique ; mais même en cela, il n'a fait que suivre les recommandations de Socrate, qui demandait à ses amis de ne pas s'occuper de lui, mais plutôt de la vérité (cf. 91b8–c2 : ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον), dans une formule à laquelle le célèbre *Amicus Plato sed magis amica veritas* de l'*Éthique à Nicomaque* (I 4, 1096a14–17) fait peut-être en partie écho[45]. Cependant, j'ai essayé de montrer que cette influence est beaucoup moins à chercher dans le domaine de la psychologie, comme on aurait pu s'y attendre, que dans celui de la science de la nature.

Est-ce à dire que le thème de l'immortalité de l'âme tel qu'il est développé dans ce dialogue a totalement disparu des œuvres aristotéliciennes de la matu-

45 Comme le suggère L.P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/London : Cornell University Press, 2005, 181, note 27. En réalité, la source textuelle la plus évidente de la phrase de l'*Éthique à Nicomaque* est *Resp.* X, 595b9–c3 ; mais l'idée centrale (la nécessité de préférer la vérité à toute autorité) est la même dans les deux passages, et c'est plutôt de celui du *Phédon* que les anciens commentateurs rapprochaient celui de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur l'historique et les avatars de cette formule, voir L. Tarán, 'Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes', *Antike und Abendland* 30, 1984, 93–124.

rité ? On doit à nouveau à Paul Shorey la suggestion qu'Aristote répond directement à l'un au moins des arguments du *Phédon* sur cette question, à savoir l'argument « cyclique » des pages 70a–72e auquel j'ai fait allusion plus haut. Cet argument ne se limite pas à établir que le devenir des choses contraires se fait toujours des contraires vers les contraires ; il pose également la nécessité que les choses en devenir s'équilibrent afin de garantir la pérennité du devenir lui-même :

> Car si les choses en devenir ne s'équilibraient pas perpétuellement les unes les autres, tout à fait comme si elles opéraient un parcours circulaire, si au contraire il y avait une sorte de devenir en ligne droite, allant seulement d'un terme vers son opposé, sans tournant, tu vois bien que toutes choses finiraient par offrir le même aspect, par être déterminées par la même qualité, et qu'elles en auraient cessé de devenir.
>
> εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὡσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο, οἶσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γιγνόμενα ;
>
> *Phd.* 72a12–b6

L'introduction de ce principe est capitale pour la complétude de l'argument, puisque sans elle, tout ce que l'on pourrait prouver, c'est que, *si* certaines choses naissent, elles devaient exister en étant mortes auparavant, sans que cela implique d'une quelconque manière que les choses mortes revivent nécessairement. Mais alors,

> si tout ce qui a part à la vie doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais revenir à la vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit mort, et rien ne vive ?
>
> *Phd.* 72c6–9

Comme le remarque Paul Shorey[46], cette question se retrouve également dans le traité *De la génération et de la corruption*, et la manière dont elle y est formulée laisse peu de doute sur son origine. Dès le chapitre 3 du premier livre, Aristote écrit :

46 Shorey, 'Aristotle on « Coming-to-Be » and « Passing away »', 349 et 350.

> L'interrogation suivante renferme aussi une difficulté non négligeable : quel peut bien être la cause de l'enchaînement continu de la génération, si l'on admet que ce qui est corrompu s'en va en non-être et que le non-être n'est rien (car ce n'est ni une chose, ni une qualité, ni une quantité, ni un lieu que le non-être) ? Si sans cesse quelque chose des êtres s'en va, pour quelle raison alors le Tout n'est-il pas détruit et anéanti depuis longtemps, puisque ce dont provient chaque être engendré est initialement limité ?
>
> ARISTOTE, *De gen. et corr.* I 3, 318a13–19 ; trad. M. RASHED

La solution d'Aristote consistera à introduire l'idée de génération circulaire, ce qu'il fait d'abord à propos des éléments dans le chapitre II 10, dans un vocabulaire dont la parenté avec le *Phédon* est patente (cf. κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν, 337a5–6), puis dans le chapitre suivant (II 11), où il étend cette idée à tous les processus cycliques en général, ce qui lui permet de réintroduire une certaine forme de nécessité dans le devenir. Or à la fin de ce chapitre, et donc du traité dans son ensemble, Aristote se demande pourquoi le devenir paraît effectivement se produire de cette manière dans le cas des phénomènes comme la pluie, qui semblent bien advenir « en cercle » (κύκλῳ), et non pour les êtres vivants, qui « ne reviennent pas à leur point de départ » (οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὐτούς) et dont « la génération semble avoir lieu en ligne droite » (εἰς εὐθὺ δὲ ἔοικεν εἶναι αὕτη ἡ γένεσις) (338b5–11). Il répond que cette différence n'est qu'apparente, car en réalité, s'il y a bien retour et génération circulaire, c'est seulement au niveau de l'*eidos* et non de l'individu, ce qui vaut aussi bien pour la pluie ou les saisons que pour les animaux et les hommes (338b11–19).

Selon Shorey[47], il s'agirait là d'une critique de l'argument platonicien, qui prétendrait démontrer l'immortalité *personnelle* de l'âme. J'avoue ne pas être convaincu par cette dernière assertion. Sommes-nous vraiment sûrs que Platon prétend démontrer une telle immortalité ? L'immortalité qui l'intéresse n'est-elle pas plutôt celle de l'intelligence du philosophe, qui paraît dépourvue de tout ce qui permettrait de lui attribuer une individualité ou une « personnalité » ? Développer cette question relèverait toutefois d'un tout autre travail. Ce que je voulais montrer pour conclure, c'est que si Aristote a surtout retenu les percées du *Phédon* en direction de l'institution d'une science du devenir, il n'a pas pour autant oublié le contexte dans lequel elles interviennent, qui rend ces questions si prégnantes et essentielles.

---

47 Shorey, 'Aristotle on « Coming-to-Be » and « Passing away »', 352.

Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo*: His Critique of the Soul's Immortality

*Han Baltussen**

Arguably the earliest post-Aristotelian responses to Plato's three arguments for the immortality of the soul that we know of are the objections by Strato of Lampsacus, preserved in a sixth century Platonist commentary on the *Phaedo* that is attributed to Damascius (fr. 76–81).[1] They are presented as short sets of *aporiai* and attack in various ways the logical coherence of the argument for the immortality of the soul. The transmission of this material is as unusual as it is fortunate: very little of the kind is known to us from the early Peripatos and, what is more, the *aporiai* receive elaborate discussion by Damascius, who attempts a kind of rebuttal. In order to understand the nature of these 'puzzles' raised by Strato, I will offer a new analysis of his attack on Plato's arguments in two parts, firstly, by considering the *immediate* context of the fragments (i.e. Damascius' text), and second, by reconstructing the *intellectual* context of Strato (i.e. his Peripatetic background).

First some preliminary considerations about the problematic nature of these passages are indicated: embedded within a Platonist discussion of the *Phaedo*, they have acquired an unusual role in an alien environment. Wehrli tried to rearrange their order in his earlier edition (1968–1969), but this has met with criticism.[2] In my discussion of the relevant texts I will briefly consider the issue of sequence and context, and I will also take into consideration three recent contributions including two papers which appeared with the new edition of the fragments edited by Desclos and Fortenbaugh and a section of a book on

---

* I am grateful for the comments from the participants of the Brussels conference, in particular David Sedley and Jan Opsomer, thereby encouraging me to clarify certain aspects of my argument; and to Aisha Mahmood for comments which helped to improve the final draft.

1 All references to Strato's fragments are to the translations by R.W. Sharples, 'Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations', in: M.-L. Desclos—W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick—London: Transaction Books, 2011, 5–229.

2 Sharples ('Strato of Lampsacus', 10–12, following Gottschalk) declared Wehrli's edition especially flawed on these texts.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_004

Damascius' commentary on the *Phaedo*.[3] It is mostly because these authors seem unaware of each other's interpretive efforts and because they are not in full agreement nor cover all aspects that I propose to subject these latest treatments of Strato to a brief comparative evaluation. I shall show that one paper has weaknesses, and that the other two can be viewed as complementary to my own reading. My proposed reading will involve some polemic with a view to reaching a new inclusive reading of Strato, but will also aim to determine more accurately the degree to which we may call Strato's puzzles 'dialectical' by clarifying the nature of these objections and their function in Damascius.

1 The Problem: Fragmentary Thoughts

To single out the *aporiai* of the third head of the Peripatos on Plato's *Phaedo* preserved in 'fragments' embedded in the work of a late antique Platonist philosopher seems at first glance a hazardous undertaking. As Westerink has made clear, the text is quite complex due to its transmission and the multiple hands involved in its composition, including *apo phônês* notes by a student in two versions.[4] One can give several reasons, then, for why it is hazardous to single out parts of such a layered text: we have little more than fragments remaining of the early Peripatetics after Aristotle, which is by definition an obstacle to their interpretation. What we do have for Strato on the *Phaedo* does not look like a very coherent interpretation at all: it is a collection of 'objections'—'puzzles' (ἀπορίαι)—in a form and arrangement which may not be fully his own. Clearly their original context is lost.[5] We cannot even be sure

3 D. Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', in: Desclos—Fortenbaugh, *Strato of Lampsacus*, 383–397; L. Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', in: Desclos—Fortenbaugh, *Strato of Lampsacus*, 423–442; S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentators on Plato's Phaedo*, Leiden: Brill, 2011.

4 Westerink even considered the treatment by Damascius a separate work, calling it 'the Monograph on the Argument from Opposites in the *Phaedo* (I § 207–252)' (*The Greek Commentators on Plato's Phaedo. Vol. II: Damascius*, ed. and tr. by L.G. Westerink, Amsterdam: North-Holland, 1977, 10).

5 Gottschalk already stated this problem (*Strato of Lampsacus: Some Texts*, ed. with a comm. by H.B. Gottschalk, Leeds: Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, vol. XI, part VI, 165; my italics): 'Proclus elsewhere quotes Strato's περὶ τοῦ ὄντος (= Str. 40–41 *SA*), and it is just possible that this is the work from which these arguments were taken. But the most likely source (*if they stood in one of Strato's published works at all*) is the περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης.' On the latter work, see below text to n. 55.

whether the material allows a clear link to Aristotle's critical engagement with his teacher on psychology and the soul, although other fragments indicate that both seem to agree that the study of the soul should be embedded in a broader physical and metaphysical context. Sharples at least prints them in a section called 'Physiology', which suggests he accepts this line of thinking.

Furthermore, there is the issue of the reliability of the material given the complexity of its provenance: Peripatetic puzzles over Platonic ideas revisited by a later commentator. Westerink (ad loc. 431 sq. note) comments:

> Though there is no reason for much optimism concerning the condition of a text which has probably passed through four or five phases of rewording (Porph. [?], Pr., Dam., the *reportator*), our only hope of retrieving something of Strato's plan of attack is in strict adherence to the pattern *presupposed in Dam.'s refutation*. (my italics)

I can only agree, and we should therefore reject Wehrli's re-ordering of the passages.[6]

The points Strato raises are actually well-observed and extract some unwelcome implications from Plato's arguments. Gottschalk characterised the objections well when he commented: 'we find a combination of arguments based on observation with abstract reasoning which is extremely effective'.[7] Strato raises these puzzles about the three main arguments of the immortality of the soul: arguments from opposites, from recollection and on the soul as attunement. Strato clearly had some knowledge of Plato's writings (in fr. 28B he comments also on the *Timaeus*, and in other fragments he is engaged with questions which Plato discussed).

It will be good to get a sense of the ingenious problems Strato raises. The first set—the objections to the argument from opposites—raises puzzles about the theory of recollection (I 294 = fr. 77A). Strato

> wondered (i) why, if the theory of recollection holds, we do not acquire knowledge without proof, and (ii) how it is that nobody has ever learnt to play the flute or the cither without practice.

6 Sharples ('Strato of Lampsacus', 7 and 167) defends placing them in a separate section. Westerink's summary overview based on the principle stated here is given in the note on pp. 230–231 (but note that he omits § 249). I shall return to this issue below.

7 Gottschalk, *Strato of Lampsacus: Some Texts*, 165.

It is clear that 'recollection' and 'knowledge' are understood in the special sense of 'regaining knowledge that is secure' and 'true knowledge'. If this is assumed, one can indeed place it in contradistinction to the more 'scientific' method of acquiring knowledge, that is, by proof. Fr. 77B adds a comment to that effect:

> At any rate, it is the necessity from demonstration that convinces the soul, not the recollection.

Damascius replies to the second point (learning how to play flute or cither) with some examples of 'self-taught men', but his points are not strong: they are of obscure mythological or literary origin (Heraclitus the Egyptian farmer, Phemius in Homer, *Od.* XXII 347). He also appeals to the 'torpor of genesis'—a soul entering a body and being so overwhelmed that it '… need[s] the support of sensible things'.[8] These do not seem very strong arguments and he does not really address the first point at issue on the link between proof and recollection in acquiring knowledge.

Next, Strato attacks the argument from opposites by making a number of points which focus on the question of whether dead things really produce their opposite:

> **T1** (1) he first hypothetically expresses doubt about the whole idea underlying the circular process of existing and non-existing things ('if it is not the case …'), implying it is a bad argument; and he asks (2) whether they do so in kind or numerically; (3) whether this holds for parts such as fingers as it does for the body; (4) whether flesh comes from food and vice versa; (5) whether old men come from young ones;[9] (6) asking whether the opposites will produce each other without considering what underlies them and (7) finally, whether coming-to-be stops if it happens in terms of kinds [then follow some artefacts as examples to support this]. [cf. 2]

From this brief descriptive account we can already understand why the peculiar nature of these queries has not gone unnoticed. Strato raises a great *variety* of points, and at first blush there seems to be no obvious structure. But note how he considers, in turn, (i) the overall argument, (ii) a specific point related

---

8 Trans. Westerink. I believe that Sharples' translation: 'used to ask' (the imperfect of habit) for ἠπόρει is too strong; the verb form also occurs a little earlier with reference to Bion—neither may have the classical force of the imperfect.

9 For the Aristotelian link on this point and others see below section 5.

to production by species or number, (ii.a) to part and whole, (ii.b) to food and flesh, (ii.c) to the outer ends of human development, and (ii.d) to coming-to-be in relation to artefacts. These are ingenious moves which are quite specific and based on good observation or logic. Still, they have incurred the suspicion of being arguments for argument's sake. It is obvious that these puzzles are not all making a point about opposites in the strict sense (3, 4, 6), but also expand into speaking of parts and wholes and other relations. I will come back to this in section 4.

There are other sets of puzzles on the argument from recollection and the argument about the soul as attunement (most lucidly set out by Modrak). One set targets the opposites of life and death head-on by objecting that living beings do not *admit* death, but rather *suffer loss of life*. Strato makes use of a subtle distinction between different definitions of 'deathless', as Gertz has rightly pointed out: on the one hand, he takes it to 'describe something that does not allow its opposite', and on the other, as something that 'is unable to receive either one of two opposite terms, such as life and death in the case of the stone'.[10] Gertz comments that 'there might seem to be more than a whiff of sophistry to Strato's example of a stone, for evidently, the examples of soul and stone are not parallel.' Quite the understatement. Yet Gertz does not develop this point further. The puzzles regarding the soul as attunement add an interesting distinction between pitch and tuning:[11] attunements allow for variation (i.e. different pitches are possible for different attunements), while similarly, different souls may be more keen or sluggish in pitch, while still being in attunement.[12]

So much by way of introducing parts of the material and some of its problems. I will selectively deal with a few later, but first I need to comment on the modern readers of these fragments. By placing particular emphasis on the label *aporiai* for these puzzles, Repici has interpreted the *aporia* in a technical sense, relating them to the method in Plato's dialogues and Aristotle's treatment of dialectic. But her justification for this is less than satisfactory and she rather overstates her case, importing a notion of dialectic which does not accurately describe the nature of Strato's arguments. My main reason for saying this is that she seems to deny that these *aporiai* can have a serious intent: her emphasis on (in her words) 'no commitment'[13] found in the arguments suggests this. But her

10 Gertz, *Death and Immortality*, 154. See also his paper in the present volume.
11 Sharples, 'Strato of Lampsacus', 171, ad loc.
12 For the problems raised by Strato on opposites see Gertz in this volume.
13 Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 414 and 424.

analysis also suggests that their form is significant for our interpretation. I think that she is at least right in suggesting that Strato's dissatisfaction with the arguments starts from a *written* text. This could be significant because analysis of written texts tends to be more literalist and less sympathetic, contributing to the formal nature of the objections.

The other two recent interpretations by Gertz and Modrak, however, do take the objections more seriously: Modrak with a focus on Strato's philosophical position, and Gertz from the point of view of Damascius. It will therefore be important for us to grapple with all of these interpretations as much as with the text itself to find out if their disagreement about the function or purpose of the puzzles can somehow be resolved. I have more sympathy for the view presented by Modrak, which does take Strato's *aporiai* as signs of his committed views on a physicalist model of the soul. But since my objections to Repici are of a different nature than those implied in Modrak's argument, what I offer here can be considered complementary to Repici's position.[14]

2 Repici's Argument Revisited

Luciana Repici's recent analysis of Strato's *aporiai* on Plato's *Phaedo* defends an interpretation in which she labels Strato's *aporiai* as 'genuine *aporiai*', a phrase which she clarifies as 'dialectical argument[s]'.[15] But both phrases are problematic: it is somewhat unusual to declare these *aporiai* to be 'dialectical arguments', while interpreting 'dialectical' in a manner that extracts, as she does, its meaning from Chrysippus' criticism of how Peripatetics and Academics used such arguments. Repici in fact reads Chrysippus' comments as saying that he regarded their dialectic as a method to 'introduce suspension of judgment'. This characterisation is not only tendentious, but also an incomplete account of dialectic in the Peripatos.[16] There is something intrinsically unsound about

---

14 Modrak appears to have chosen not to engage directly with Repici; her only reference to the paper (in the *same* volume) is on p. 394 n. 12.

15 Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 414. She goes on to suggest that these 'dialectical arguments' are 'neither from a methodological point of view, nor by their contents (…) critical arguments addressed against Aristotelian theories, as is usually held when Strato's so called "system" is spoken of'—a *non sequitur*. Her emphasis on Strato's relation to Aristotle against a presumed established view seems misplaced. See also below, n. 21.

16 Note how Sharples' reading of *aporiai* as 'logical-argumentative' is expressed with more caution ('Strato of Lampsacus', 167, n. 1 to fr. 76): '76–81 contain the reports, from two versions of notes of lectures given by Damascius, the last head of the Neoplatonist school

Repici's way of establishing Strato's use of dialectic (to my mind hastily identified with *aporiai*). Let me give three reasons for this interpretation.

Firstly, she makes two assumptions which may not be fully justified, namely that the *aporiai* are Strato's in their form as we find them in Damascius, and that *aporiai* should be viewed as a special species of argument. But what kind of things are these *aporiai* that Damascius is talking about? It is striking that Repici discussed the *aporiai* without reference to Aristotle's *Topics*. She rightly emphasises that the *aporia* became a significant notion, but to assume it had the singular purpose of raising problems without any interest in resolving them is misguided.

Secondly, Repici's classification of dialectical *aporiai* as static puzzles never put to constructive use is somewhat artificial and, in the final analysis, false: dialectical strategies as we know them from Aristotle's *Topics* represent the academic and post-academic exercises which are often described for both constructive and destructive use and we know that they were not only intended to be applied, but actually appear in his and his followers' works.[17] How we can tell the one from the other strongly depends on context. Given the lack of the original context, Strato's case is deeply problematic (I shall return to this point).

Repici seems to want *explicit* commitment to the points made before she is willing to see the questions raised by Strato as anything but 'genuine *aporiai*', presumably her short-hand for mere logical puzzles with a destructive purpose only (she speaks of 'logical-argumentative demolition').[18] But while a puzzle is sometimes just a puzzle, it can also be a legitimate didactic tool to show what is unclear or argumentatively weak about someone's reasoning; a set of objections does not need to have specific (positive) doctrinal content to

in Athens in the sixth century AD, of objections advanced by Strato against the arguments for the immortality of the soul in Plato's *Phaedo*. We have placed them in a separate section to underline the fact that they may well be primarily dialectical and so should not necessarily be taken as containing evidence for Strato's views on the soul'.

17 For Aristotle and Theophrastus on dialectic, see J. Mansfeld, 'Aristote et la structure du *De sensibus* de Théophraste', *Phronesis* 41/2, 1996, 158–188, and H. Baltussen, 'A "Dialectical" Argument in *De anima* A 2–4. On Aristotle's Use of *Topoi* in Systematic Contexts', in: K.A. Algra et al. (eds.), *Polyhistôr. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld*, Leiden: Brill, 1996, 333–343; id., *Theophrastus Against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Leiden: Brill, 2000; id., 'Dialectic in Dialogue: The Message of Plato's *Protagoras* and Aristotle's *Topics*', in: A. McKay (ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greco-Roman World*, Leiden: Brill, 2008, 201–224.

18 Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 414.

be used polemically from a doctrinal point of view. Strato's original context could have been either that of an evaluative dialectical exercise or that of a more dialectically formulated set of responses to the *Phaedo* with the further aim—as Modrak suggests—of weakening its position to the benefit of the opposite view. We cannot really prove this conclusively either way. Despite all this, Repici claims twice that Strato is arguing from an Aristotelian point of view.[19]

Thirdly, Repici tries to establish the nature of Strato's use of dialectic by way of the general argument that his works and two ancient *testimonia* about him show his interest in dialectic.[20] Neither points, I would say, establish clearly and unequivocally what she aims to establish. By the evidence of the list of his works, Strato was actually far less involved with dialectic than his immediate predecessor in the school, Theophrastus (Diogenes Laertius V 45–49 lists 19 titles relating to dialectic, rhetoric and logic). Furthermore, Repici's use of Polybius' report as a *comprehensive* characterisation of Strato's working method and intellectual abilities seems at least exaggerated. A closer look at Polybius in a moment will show that his claims about Strato are far less certain than Repici assumes, due to some important qualifiers in the text itself. It will be clear by now that I am not convinced by Repici's characterisation of the arguments as being 'genuine dialectical', mainly because she is not very clear (and is to some extent inconsistent) about what that phrase should mean.

'Dialectical' can be a very general term (originating in dialogue), or a more specific term (belonging to *dialektikê*), or have a technical sense as defined by Aristotle in his first book of the *Topics*. And although this does not mean the *aporiai* attributed to Strato could not be dialectical in the first two senses, I will argue for a slightly different interpretation of Strato's aporetic style.[21] There is nothing surprising about the fact that Strato's approach would be in line with Aristotle and Theophrastus. They had both discussed souls in the context of physics (fr. 307A FHSG reminds us that Theophrastus' 'fifth (book) of the *Physics*' was 'the second book of his *On the soul*'). So it seems rather forced and artificial to want to argue that Strato came to the topic 'from the

19 Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 417 and 419.

20 Repici, 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 414–415.

21 From several comments inserted at odd points in her argument one gets the impression Repici is preoccupied with the extent to which Strato is diverging from Aristotle ('Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 414 and 417). It is possible that her somewhat 'hidden agenda' to show how Strato is still toeing the Peripatetic party line has made her emphasise some things over others.

Peripatetic point of view'. Then again, some of Strato's views *do* diverge from his predecessors (e.g. fr. 20 Sharples = Plutarch, *Adv. Colot.* 1114F–1115B). In the final analysis I remain unpersuaded by Repici—partly because she seems to present a mixed set of objectives which are sometimes at odds with each other.

3 Strato's *Aporiai*: Disjointed Arguments

We should consider the relevant source material more closely with my previous argument in mind. I started out by pointing to the precarious status of the *aporiai* attributed to Strato in Damascius. We have, as it were, a set of nested texts, layered like a Russian doll: Plato in Strato in Damascius. The views are reported via lecture notes (of a *reportator*, as Westerink calls him), but they are framed within a Platonist discussion, which inserts elements of previous writings from the Platonist tradition. For instance, the text refers to Damascius as 'our teacher' (ὁ ἡμέτερος καθηγέμων), but to Proclus as 'the commentator' (ὁ ἐξηγητής). And as we saw, some of the material referred to comes from other authors such as Plutarch and Polybius.[22] Their reliability as sources is respectable overall, so it will be worth our while to consider their particular value here first.

Repici relies heavily on a description of Strato's argumentative style provided by Polybius. The description of Strato as 'marvellous' (θαυμασίος) at critical evaluation of the views of others, but poor at expressing his own ideas' may seem to fit the *aporiai*, but I believe that things are not straightforward. Here is the text, in which Polybius is attacking Timaeus the historian in very polemical fashion:

> **T2** perhaps someone might be puzzled how, being such as we indicate, [Timaeus the historian] is so accepted and trusted by some. The reason for this is that, since in his work there is an abundance of reproach and abuse of others, *he is considered* (θεωρεῖται) not on the basis of his own work or of what he himself says, but on the basis of his *accusation of his colleagues*, to which *he seems to me* (δοκεῖ μοι) to have brought both an excessive eagerness and an outstanding natural ability. For something *very similar* to this also happened to Strato the naturalist; he too, when he tries to set out (διαστέλλεσθαι) and falsify (ψευδοποιεῖν) the opinions of others, is marvellous (θαυμάσιός ἐστι). But whenever he contributes something for

22 See Sharples, 'Strato of Lampsacus', 8 n. 2.

> himself and explains some one of his own ideas, he *seems* (φαίνεται) to those who have understanding (τοῖς ἐπιστήμοσιν) to be by a very long way more naive (εὐηθέστερος) and slow-witted (νωθρότερος) than he [seemed to be before].
>
> POLYBIUS, *Hist.* 12.25c.1–3 = fr. 10; tr. SHARPLES, slightly modified

At first glance, these comments seem to map onto the particular fragments under investigation quite well. But the words I have italicised here are all signs of a subjective assessment which Polybius uses with regard to Timaeus in the first instance. Should we ignore these qualifiers? A polemical philosopher in the Hellenistic age is about as common as sand in the desert. Polybius is basing himself on 'those who have understanding' (presumably other philosophers) for the final verdict of 'more naïve' (my term) and 'more slow-witted' to describe Strato's own teachings. We have no way of verifying what these mean exactly: I suggest that Polybius' reliance on hearsay and other parties does not instil confidence in his own method (who are these 'experts'?), the more so since none of the other *testimonia* and fragments in the Strato collection express this kind of negative judgement about Strato's skills. Polybius may have taken these comments from a hostile source, or they may be simply the product of his own antagonism.[23] This particular piece of polemic is clearly hostile, so Polybius can capitalise on its comparative force, using Strato's case to heighten the effect of his condemnation of the historian Timaeus, whom he is attacking here. It is especially worth noting that Timaeus seems to argue more *ad hominem* than Strato, whose objections tackle genuine issues in Plato's arguments. To accept a judgment of Strato as 'not too bright' on the basis of one testimony, while his creativity and capability to carve out his own niche in the philosophical market can be found in several texts seems therefore imprudent. So far as we can judge from the surviving evidence, Strato's critical and polemical skills may seem more impressive than any positive communication of his thought. It should be admitted, however, that we lack a considerable portion of his writings; what we do have reveals some individual and original contributions; in particular in his views on the fifth substance, the micro-void and the soul.[24] So, assessing Strato's philosophical capability is not easy, unless

23 The two descriptions have a different structure: his judgement of Timaeus only gives a description for the abuse, while for Strato he offers descriptions for both the critical and the personal expression of views.

24 On the fifth substance, see A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BC. Xenarchus of Seleucia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 21–22 and 177; on micro-void,

we want to risk importing value judgments about his 'originality' (in contrast to Aristotle) and his philosophical contributions. I therefore do not accept this passage as an untainted and reliable characterisation of Strato's *overall* approach.[25]

4 Strato in Damascius: Logical Puzzles or More?

Let us turn now to Damascius and his use of Strato. The general picture that emerges from the fragments may begin to clarify things. Damascius refers to Strato in 10 passages by name (fr. 25AB, 37, 77AB–81 Sharples), spread across three commentaries: his *On Principles*, his *Commentary on the Parmenides* and his *Commentary on the Phaedo*. It is striking that the first three fragments (25AB, 37) concern space/void and time, sections in which also a considerable number of passages from Simplicius' excursus on these topics occur. To give just one example, in his *On Principles*, Damascius is referring to Strato's definition of being in terms of change and rest (my italics):

> **T3** For the potentiality that still remains within is similar in character to the activity which has already proceeded; and being, which is altogether at rest, is similar in character to the potentiality which is prepared for change. It seems to me that Strato too had this in mind when he said that *what is* is what *remains*, since he saw that potentiality was the extension of being. (…) so if someone were to define being as subsisting, he would be led into the same idea as Strato. For subsisting (ὑφεστάναι) is a term derived from being at rest (παρώνυμον τι τῆς στάσεως).
>
> DAMASCIUS, *De princ.* II 76.3–18 = fr. 25A SHARPLES

In the next section, Damascius declares that Strato's notion of being as subsistence is wrongly assuming an etymological link between 'being' and 'rest' (*De princ.* II 76.18–21 Westerink-Combès = fr. 25B Sharples). Clearly his manner of quoting and criticising Strato here represents a different pattern of engage-

K.R. Sanders, 'Strato on "Microvoid"', in: Desclos—Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus*, 263–276; and on psychology, see Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', and below.

25 One may well wonder how the parallel between Strato and Timaeus is supposed to work: the inference seems to be that people trust an author more when they are more critical of others!

ment from what we see in the *aporiai*, and the source, one would suspect, was a work by Strato (possibly his *On being* fr. 24 *ap*. Proclus [not in Diogenes Laertius] or *On Principles*, Diogenes Laertius V 59 = fr. 1.15), not a list of puzzles taken out of context and preserved through one or more intermediaries—even if fr. 24 makes it likely he used Proclus as a starting point. A second passage, on the topic of time, occurs in the *Commentary on the Parmenides* (*In Parm.* III 182.21–183.1 = fr. 37), briefly paraphrasing Strato's concept of time as continuous. Strato had rejected Aristotle's definition of time, as Simplicius tells us in the *Physics* commentary (fr. 31) and declares this as a move away from Aristotle (in fr. 31.9–10 he reports that Strato is 'not accepting time as the number of change/motion'). This fragment could have its origin in Strato's *On Time* (περὶ χρόνου, fr. 1.40).

Simplicius also has a fairly positive view of Strato, often placing his suggestions against those of Aristotle. For instance, in fr. 29 Sharples (*In Phys*. 659.17–28), after going over the objections against Aristotle's theory on motion and spatial displacement, he declares Stato's proposal 'more suitable' (προσφυέστερον), because his example 'avoids these objections' (τὸ τοῦ Στράτωνος παράδειγμα ταύτας τὰς ὑπονοίας ἐκφεῦγον). Sharples' translation—'objections' for τὰς ὑπονοίας—is perhaps not quite accurate. The literal meaning—'underlying sense' (ὑπο + νοία)—which can also translate as 'hidden meaning', is a standard notion among the exegetical tools of the Platonist commentators to allow them some flexibility in their reading of a text, but these 'inferences' do expose certain weak spots which may be turned into objections.[26]

Examples like these already show that the role of Strato is of some significance to the Platonist commentators in subsequent eras, in particular in their use of his views regarding specific topics (e.g. space and time). I will now proceed to show that this fits a pattern found in other parts of their work.

A question worth asking is what Damascius' motives might be for using Strato in his lectures on *Plato*.[27] The question is not asked by Repici, so far as I know, but is addressed briefly by Gertz in his conclusion. The answer depends to a considerable extent on the correct characterisation of the puzzles themselves. But there is a risk of circularity here. We may want to establish the nature of the arguments as embedded passages from how they are used. Yet we

26 For ὑπονοία in the sense of 'hidden meaning which is to be uncovered' by the exegete, see e.g. Simplicius *In De c*. 311.19 (on Alexander), *In Phys*. 230.34 (on the Pythagoreans).

27 Westerink also notes that at least in a later commentator, Psellus, Damascius is classified as an Aristotelian (p. 17, n. 29), probably because he knew him only as the co-author of the commentary on *De c*. I.

would also like to know what purpose they served for Strato. We may therefore attempt to include both in our final judgment.

There are several possible explanations for the use of earlier thinkers in the late commentators. For instance, (i) they may follow the lead of a previous commentary—in which case a shift of responsibility for what is written occurs. We know that Damascius used Proclus and Plutarch in some of the sections under scrutiny, but it is not always easy to detect their influence on individual arguments with great precision.[28] Or (ii) commentators may want to incorporate interesting treatments of the problem at hand. Or (iii) they may want to tackle objections found among earlier responses to works of their school founder, which need refuting in order for the advance towards the truth to proceed unimpeded.

My formulation is of course somewhat partisan here in order to reflect the specific context for the late Platonists, but note that all types are based on actual examples from the commentaries. In this final section I will briefly outline three points which together may represent Strato's role better and offer a kind of synthesis of the scholarship. I will ask whether we can determine that Damascius took these puzzles seriously (Gertz has suggested he did), and secondly, why this could be the case.

Before he gives his reasons for thinking that Damascius did take Strato seriously, Gertz gives Damascius a compliment for 'presenting explicitly the assumptions required to make the argument work, and to deduce the proof for the soul's immortality from them through a rigorous process of deduction'.[29] This positive judgment attributes to Damascius a didactic purpose.[30] Gertz goes on to articulate how Damascius' proof seems influenced by Strato.[31] And I agree for the reasons I have set out earlier: Strato's objections may look like highly formalised, perhaps even non-committal, statements, but at the core they point to problems in the coherence of Plato's proposals for the immortality of the soul. Clearly some value is attributed to them by Damascius, or his source (probably Proclus, see above on fr. 24), to discuss and refute Strato's

28 Westerink's note on pp. 321–323 is relevant here: comparing Syrianus, Damascius and Proclus on these objections, he concludes that Proclus is the starting-point (they only share two points). Westerink suggests that Proclus' commentary 'may have comprised a monograph by himself (or Syrianus) (…) defending the *Phd.* against Strato's attack' [note continued on p. 323].

29 Gertz, *Death and Immortality*, 167, on Damascius, *In Phd.* I 458.

30 This does suggest that he takes over these arguments from someone else—probably Proclus.

31 A view also expressed by Westerink (comment to § 294 and ad loc. *cit.*).

objections to Plato. Gertz emphasises Damascius' interest in offering a rigorous process of deduction.[32] Tackling Strato's *aporiai* had become part of this process.

We may also approach the problem from Strato's end. Deborah Modrak's interpretation of Strato's psychology offers a further argument in support of the suggestion that these objections in Strato can be understood as part of his broader thought on the soul. Her paper is found in the same volume in which Repici's paper was published.[33] Modrak also favours a serious motivation on the part of Damascius, aiming to show that Strato's objections undermine the dualism in Plato. I would add that, conversely, Strato may use these objections to defend his physicalist theory of cognitive activity. This, Modrak suggests, is what motivates him 'to establish the severity of the problems internal to the rival Platonic theory of mind'.[34]

Because Strato's physicalism is not explicit from the remaining fragments, this requires some work, but Modrak's argument is persuasive. The clues have a cumulative force and they can be construed in a way that makes them consistent with Aristotle's attempt to 'steer a course between the opposing camps' of dualism on the one hand, and reductive materialism of the atomists on the other.[35] Her argument revolves around the idea that Strato is trying to offer a simpler version of Aristotle's hylomorphism. Strato succeeds, she claims, by offering a version of physicalism more subtle than the atomists.[36] She then identifies three components of this characterisation. Firstly, Strato believes that the physical nature of the mind and body allows them to interact; secondly, he believes that there is a unity to the intellect and the senses (fr. 61)—supposedly a conclusion that may be reached by viewing the intellect as an embodied capacity, and not a separate entity (which would lead to dualism); and thirdly, he says that the soul is changed during cognition (fr. 41). By contrast, there is no evidence that Strato has anything to say which can be understood as a dualist conception of the soul. In sum, what we have here is a plausible reconstruction of his physicalist psychology—the positive pole to his own doctrine of the soul.[37]

---

32 Gertz, *Death and Immortality*, n. 19.

33 In Desclos—Fortenbaugh, *Strato of Lampsacus*, 383–397.

34 Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', 394.

35 Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', 383–384.

36 Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', 384.

37 This may find further support in the papyrus fragments which seem to preserve material from a work talking about attunement of the soul: Appendix to fr. 81 (Sharples, p. 185) = *CPF* III, 213–214 [= PHeid G inv.28 col. II + PGraecMon 21 fr. A col. I 1].

A rather interesting piece of evidence from the Aristotelian tradition strongly suggests that its adherents also took the puzzles and objections seriously, as we can see for instance from a passage in Ps.-Simplicius:

> **T4** [Aristotle] rightly added 'eternal' (αΐδιον) as Plato in the *Phaedo* (106ae) added 'indestructible', so that we should not, like Boethus, think that the soul, like the being-ensouled (ἐμψυχίαν) is indeed undying (ἀθάνατον), in that it does not itself endure death when that approaches, but withdraws when [death] comes upon the living creature and so perishes (ἐξισταμένην ... ἀπόλλυσθαι).[38]
>
> Ps.-Simplicius, *In De an.* 247.23–26

Sharples goes on to agree with Gottschalk (contra Moraux):

> Boethus is echoing Strato's objection to the final immortality argument of the *Phaedo*, namely 'that it shows only that the soul cannot admit death, not that it survives it: that soul does not *die* does not mean that it does not cease to exist, or, putting it another way, there is more than one way for soul not to exist in a dead state'.

Interestingly, Porphyry would later try to refute Boethus' view in his work *Against Boethus on the Soul*, which illustrates how these positions were vigorously debated between the schools, even after the Aristotelians had already lost ground in the philosophical debate. Thus there seems good reason to suspect that Strato's puzzles on the *Phaedo* were known and handed down in the classroom tradition of *both* schools.

The parallels with other Platonist commentators and their use of Peripatetics are instructive here. Strato's colleagues, Theophrastus and Eudemus, are good examples of how early Peripatetics came to play a vital role for a commentator like Simplicius in his clarifications of Aristotle's text.[39] Their role

---

38 R.W. Sharples, 'Peripatetics on Soul and Intellect', in: R.W. Sharples—R.R.K. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 2007, vol. II, 608 sq. (T5; see also his T12). Westerink (*The Greek Commentator on Plato's Phaedo. Vol. II*, 232, note to I 442) sounds a cautionary note, suggesting that the arguments are already in *Phd.* 104b10–c1 and 106c9–d4, so that a link with Boethus is not required. Gottschalk rightly points out that this cannot be the Stoic, as von Arnim's printing practice suggests (*Strato of Lampsacus: Some Texts*, 165n).

39 See H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London: Duckworth, 2008, ch. 3.

for the clarification of Aristotle was very clearly one of authority—as 'philosophical proxies' so to speak—who by their closeness to Aristotle were considered knowledgeable about Aristotle's thoughts. If the parallel sounds too tenuous, because in this case it concerns a commentary on *Aristotle*, one can point to the lasting interest *Platonist* commentators had in Theophrastus. I have shown this in a previous paper on Taurus, Proclus and Simplicius, who preserve Theophrastus' comments on Plato, while writing on the *Timaeus*.[40] Here they use an argument from 'authority-by-proxy' (referring to someone who belongs to another school!), which must be based on the assumption that someone close to Plato and Aristotle can be expected to know better what they meant.

5 'Dialectical', but in What Sense?

I now turn to the question of the dialectical nature of the arguments. To my mind the debate about Strato's puzzles has missed an opportunity to determine the dialectical nature of the *aporiai* with appropriate and *direct* reference to Aristotle's dialectic.[41] Not only does this bring clarity to what is meant by 'dialectical', but this approach also allows us to establish clearly the implications of a well-defined notion. Obviously I want to get away from the implication, suggested by Repici, that a dialectical argument necessarily means there is a lack of commitment on the part of Strato. It is possible to use a 'dialectical' argument in different ways: its status depends on context, not its form. Moreover, implicit Aristotelian assumptions can be provided to support a degree of commitment.

Because of these considerations, I will try to answer the question of the dialectical nature of the puzzles raised by Strato *by way of* the highly informative material in Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations*. Using these will allow us to characterise any argumentative patterns like them as clearly Aristotelian; the use of these works also provides criteria, or so I believe, for assessing whether such *topoi* might be mere logical games or something more.

---

40 See H. Baltussen, 'Early Reactions to Plato's *Timaeus*. Polemic and Exegesis in Theophrastus and Epicurus', in: R.W. Sharples—A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to the Timaeus*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 2003, 49–71, which discusses the fragments of Theophrastus preserved in these three commentators.

41 Repici made only one reference to the *Topics*, Aristotle's dialectical treatise ('Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', 420, n. 13).

The *Topics* describes the method of debate as it had evolved in the Academy. Aristotle developed and systematised it as a powerful tool for training, but he extended its potential use *also to research* (*Top*. I 14, see below).[42] The method is as much about finding propositions as it is about investigating certain problems, that is to say, its basic function is to get a particular kind of debate started, but an extension of this argumentative training is its use as a heuristic method for research into, and evaluation of, propositions. Aristotle indicates this in different places (see below), since the use of *aporia* does come out of the Platonic usage, but in the Peripatos it became a methodological choice.

In Damascius, the noun *aporia* and the cognate verb *aporein* seem to refer to the activity of considering propositions. Not all puzzling claims lack a resolution, so we do not need to assume that these puzzles are used to reach a gridlock, as Chrysippus (and Repici) would have it. At the basis of this inference lies, I suggest, a possible difference of interpretation of the term *aporia* between Damascius and Aristotle. That *aporiai* were widely used in philosophical training techniques is a given. However, the aporetic method used for exercises *does not preclude* one from re-using such context-free or 'detached' arguments elsewhere. They are only 'detached' if one assumes that propositions used for training purposes can never serve any other purpose. In fact, they would be even more useful if they pertained to real problems in areas of knowledge. Aristotle's preliminary inquiries often contain dialectical arguments, for which the blue-print can be identified in his *Topics* I 14.

I take the term 'dialectical' here in the narrow sense of describing a particular method of argument which can be traced back to the *Topics* and *Sophistical Refutations*, but which is not completely identical to the exercises. As my starting point, I accept the programmatic statements on the purpose of these methods as provided by Aristotle himself:

> **T5** For philosophical purposes we must deal with propositions from the point of view of truth, but for purposes of dialectic, with a view to opinion. Propositions must always be taken in their most universal form, and the one should be made into many; for example, 'The knowledge of opposites is the same', …
>
> ARISTOTLE, *Top*. I 14, 105b30–33

42 For the role of collecting views under headings and the importance of *Top*. I 14, see Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato*, ch. 2; Baltussen, 'Dialectic and Dialogue', 201–224; J. Mansfeld—D.T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, vol. 2: The Compendium*, Leiden: Brill, 2009, 160–161 with n. 334.

Aristotle offered additional thoughts near the end of his *Sophistical Refutations* (*Soph. el.*), where he offers three reasons for the method's importance (despite introducing them as 'two reasons'):

> **T6** We must next treat of answering, and how solutions are brought about, and what their subjects are, and for what purposes such arguments are useful. They are useful for philosophy for *two reasons*. (i) In the first place, as they generally turn on language, *they put us in a better position to appreciate the various meanings* that a term can have and what similarities and differences attach to things and their names. (ii) Secondly, they are *useful for the questions which arise in one's mind*; for he who is easily led astray by another person into false reasoning and does not notice the error, might also fall into this error in his own mind. (iii) *A third and last reason* is that they establish our reputation by giving us the credit of having had a *universal training* (…) that one who takes part in argument should find fault with arguments without being able to specify where their weakness lies, rouses a suspicion that his annoyance is apparently not *in the interest of truth* but due to inexperience.
>
> ARISTOTLE, *Soph. el.* 15

These broad statements stand at the beginning and end of the treatise on dialectical method and are serious programmatic claims, which indicate the diverse uses of dialectical argumentation. The first acknowledges a 'philosophical purpose' for dialectic with an emphasis on language and meaning, while the second confirms this (i–ii), and goes on to add an even more serious claim about the importance of finding truth, even if the initial mention of 'reputation' would seem to point to a rather superficial benefit. They also pinpoint the core purpose of dialectic (in exercise *and* serious pursuit of knowledge), namely an understanding of language. For example:

> **T7** Whether a term is used in one kind of sense only or in many (…) First, examine the case of its contrary and see if it is used in several senses, whether the difference be one of a kind or in the use of the word [continues with: argument from contraries; from the presence or absence of contraries; from contradictory opposites etc.].
>
> ARISTOTLE, *Top.* I 15, 106a9 sq.

Such basic skills were of course first and foremost necessary in order not to be misled or fooled by one's opponent. But as Text 5 illustrates, language skills are

also excellent tools for analysing one's *own* thinking. The importance of being able to refute is clearly stated:

> **T8** Wadded capital W, ok?e must first of all comprehend the various objects at which those aim who compete and contend in argument. They number five: refutation, fallacy, paradox, solecism, and fifthly, the reduction of one's opponent to the state of babbling.[43]
>
> ARISTOTLE, *Soph. el.* 3

All these seem to chart basic thought patterns one has to acquire for debate and philosophical enquiry. Crucially, they all turn on semantics (T7 et T8) and the broader strategies in competitive debate (n. 20). But more significantly, the comments suggest that the contraries of terms should be scrutinised for their potential meanings, or even as to the presence or absence of contraries (T7). It is on the basis of this material that we are better placed to assess the Peripatetic background for Strato's *aporiai.*

We already observed in passing that Strato's moves look as if they conform to this kind of approach, but closer examination reveals an even deeper connection: the arguments from opposites and contraries were core exercises, and one of his craftiest observations ('death is the loss of life, not the acquisition of death') turns on precisely making (semantic) distinctions with reference to opposites.[44]

Here are the most important examples of formal (A) and doctrinal (B) resemblance to Aristotelian *topoi* and *doxai*:

A *Formal Resemblance*

1. **Argument and its universal form** (*Top.* I 14, 105b32–33: *'Propositions must always be taken in their most universal form*, and the one should be made into many'). This seems to be at work in fr. 76 §1 Sharples: 'if things that exist do not come from those that have been destroyed, (…) how is it reasonable to trust such an argument as a strong one?' (N.B. Though not a propositional analysis, this point does consider the argument as a whole; the argument is not refuted, but conditionally dismissed, even though the focus on the *strength* of the argument is unusual.)

---

43 See also *Soph. el.* 4: 'there are two modes of refutations: one has to do with language, the other has not. (…) Those based on languages are six in number: equivocation, ambiguity, combination, division, accent and form of expression.'

44 Modrak, 'Physicalism in Strato's Psychology', 393.

2. **Argument related to classification** (genus/species, *Top.* IV 1, 120b15–19): 'If a genus is asserted of something which exists you must first examine all the things which are related to the subject …'. This resembles what is stated in fr. 76 § 7 Sharples: 'whether coming-to-be does not cease, even if things only come to be constantly in terms of their kind, as is the case also with artefacts'.

3. **Argument related to time** (*Top.* II 4, 111b24–31 'you must look into the question of time (…) similarly too if he has said that knowledge is recollection; for the latter is of the past, the former also of the present and the future)'.[45] This is close to the point made in fr. 78 Sharples: 'Either the souls possess knowledge *before time* and on this basis they are always in possession of knowledge, because they are in no need of time and are in no way affected by it; or else [they have it] from [*a certain*] *time*, and at that time they come to have knowledge without recollection, because they are learning for the first time.'

4. **Argument from ambiguity/disambiguation** (*Top.* I 14; II 3, 110b33–34; II 6, on the original meaning of words). This is comparable to fr. 80 Sharples: 'immortal does not mean incapable of receiving death, for death is the loss of life'. The comment unpicks the ambiguity in the term 'deathless'. Interestingly, Damascius does not include the solutions Strato provided himself.[46]

5. **Argument from part to whole** (*Top.* I 14; II 7). This is comparable to fr. 76 § 2 Sharples: 'If a part that has died, like a finger or an eye that has been cut, does not come back to life, it is clear that the whole does not either'.

6. **Argument from opposites/contraries** (*Top.* IV 3, 123b). This is comparable to fr. 76 § 6 Sharples: 'whether opposites can come from each other if what underlies is preserved, but not if it has been destroyed'.[47]

As to underlying doctrinal assumptions, the following points are most pertinent.

45 Gottschalk, *Strato of Lampsacus: Some Texts*, 165, points to a possible parallel for this argument on the body-soul relation with Lucretius, *De nat. rerum* III 761 sq.

46 Gertz, *Death and Immortality*, 153.

47 Gottschalk, *Stato of Lampsacus: Some Texts*, 165, points out that in fr. 13 (= fr. 76. 6 Sharples) Strato uses ὑποκείμενον—implying that a notion of 'substrate' is not incompatible with Strato's teaching.

B *Doctrinal Resemblances* (*Selection*)

[In this section the Damascius passage is listed first, then the Aristotelian parallel.]

1. **Young men do not come from old men** (Damascius, *In Phd.* II 63 / p. 321 W. = fr. 76 Sharples): this point is very reminiscent of Aristotle's remark in *De gen. et corr.* II 11, 338b5–11, where he declares the process of growth of biological organisms to be a linear one (οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὐτούς (…) εἰς εὐθὺ δὲ ἔοικεν εἶναι αὕτη ἡ γένεσις), which thereby defuses the implied circular notion in the invalid example of the *Phaedo* argument presented by Strato.[48]

2. **Whether coming-to-be does not cease (…); whether the things that come from each other are the same only in kind** (Damascius, *In Phd.* II 63–64 / p. 321 W. = fr. 76 §7 = fr. 13 Gottschalk): sections γ′ (3) and ζ′ (7) are very likely based on Aristotle *De an.* II 4, 415a26 sq. (noted by Gottschalk, p. 165 ad loc.), where he states with regard to nutrition that 'all the other living things as well as plants have the nutritive faculty which is the first and most general faculty of the soul, in virtue of which all creatures have life. Its functions are to reproduce and to handle nourishment. For this is the most natural of the functions of such living creatures as are complete and not mutilated[49] and do not have spontaneous generation, namely to make another thing like themselves, an animal an animal, a plant a plant, so that in the way that they can they may partake in the eternal and the divine (…) (415b) now the living creature cannot have a share in the eternal and the divine by continuity, since *none of the mortal things admits of persistence as numerically one and the same*, but in the way that each creature can participate in this, in that way it does have a share in it, some more some less, *and persists not as itself but as something like itself, not numerically one, but one in species*.'

3. **Whether opposites can come from each other when what underlies is preserved, but not if it is destroyed** (Damascius, *In Phd.* II 63–64, p. 321 = fr. 76 §6 Sharples); section ϛ′ (6) seems based on Aristotle, *Phys.* I 7, 190a13–20 on coming-to-be (also noted by Gottschalk, p. 165 ad loc.). After setting out his basic approach (189b30–31: that he prefers to start with what is common to the

48 I owe this parallel to Sylvain Delcomminette. As Westerink (p. 323 note to Damascius, *In Phd.* II 64.6) points out, ἀνακάμπτω is Plato's own term at *Phd.* 72b3 ἀνακάμπτει.

49 Translation (Penguin 1988, Lawson-Tancred) has 'multilated' which I corrected.

area, then discusses some distinctive features, 189b32–190a12), Aristotle writes: 'Bearing these distinctions in mind, what emerges from considering all cases of coming-to-be in the way I have been suggesting is that there always has to be some underlying thing which is what comes to be, and that even if this is numerically one, it is not one in form (which is just another way of saying 'in definition'), because what it is to be a person is not the same as what it is to be uneducated. Moreover, only one of these two things persists: the one which is not an opposite persists (i.e. the person persists), but what is not educated, or what is educated, does not persist, and neither does the complex which the two things together constitute (i.e. the uneducated person).' (tr. R. Waterfield, Oxford, 1996)

4. **If recollection exists** (fr. 77A–B = Westerink § 301.5–6): Aristotle made some fine distinctions between recollection and memory in his *Mem.* 2, 451a20–b10.[50] Aristotle defines memory as not arising immediately after an experience, while he claims recollection is an instantaneous and active process, involving a searching through images. That is why Aristotle will assume these images to be embedded in a physical substrate ('presumably the heart').[51] Lang discusses Aristotle's fundamental disagreement with Plato, who thinks the body is passive and helpless, while memory is linked to the soul, whereas Aristotle wants to separate memory from intelligence.[52] Lang does not mention this argument on recollection (393 is a general mention). One might compare the argument in H. Tarrant on Aristotle's reaction to the recollection argument in epistemology (*An. pr.* II 21, 67a21–26; *An. post.* I 1, 71a29–30).[53]

Clearly these connections to Aristotelian views not only show the doctrinal link of Strato's *aporiai*, but they also illustrate how Aristotle and his successors inherited many topics from Plato, while choosing to deal with them in their own ways.

Finally, I should like to return briefly to the issue of the reconstruction of *Strato's argument*. As mentioned already, I agree with Westerink's suggestion that Damascius' refutation is key to obtaining a glimpse of Strato's arguments—

50 I rely here on D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation and Reception in Western Scholasticism*, Leiden: Brill, 2007, 72–77.

51 Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, 76.

52 H.S. Lang, 'On Memory. Aristotle's Corrections of Plato', *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980, 388 sq.

53 H. Tarrant, *Recollecting Plato's Meno*, London: Duckworth, 2005, 89–96.

a point ignored or deemed irrelevant by previous scholars.[54] His reconstruction runs as follows (see above n. 6):

(i) § 431–433: on Plato's line of reasoning no living being could die, no compound be dissolved; as it is, the negations ('immortal', 'indissoluble') mean that each can exist only in conjunction with one term of a pair of opposites (life, composition);
(ii) § 434–437: animal and vegetative soul, even nature, and finally everything in generation would be imperishable, since they are associated with life, growth, coming-to-be, to the exclusion of their opposites;
(iii) § 438–440: 'deathless' as used in the argument is not equivalent to imperishable; the plea that in the case of the soul the two are identical, because the soul is the giver, not the recipient of life, is not valid, as it is unproven;
(iv) § 441: if we distinguish between life conferred and life-giving life, there is no reason why the soul should not be subjected to the death that is contrary to the latter;
(v) § 442: as far as the analogy with fire is concerned, soul would give life only as long as it exists.

It is clear that this listing, if correct, reviews Plato's text quite closely. We would then have to assume that Strato was very familiar with it. But given the suspicion that the *aporiai* went through several hands, this cannot be fully ascertained. It does give us a better sense of why Damascius (and Proclus) were interested in his attacks.

To sum up: the arguments of Strato in Damascius can be called 'dialectical' in the appropriate sense, if we define accurately what we mean by the term. When we test them against the most important source for dialectical arguments in the Aristotelian sense, the *Topics*, the examples provided show how certain argumentative structures can be clarified on the basis of the handbook exercises. Of course this is not to claim that Strato had the *Topics* open in front of him to formulate these objections. Rather, it shows how his formal and doctrinal allegiance is Aristotelian—the former visibly so, the latter as implied by underlying assumptions.

That said, I still maintain (*pace* Repici) that any resemblance or closeness to the formal *topoi* in Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations* does not preclude them from having been used in a more 'systematic' context, especially

54 E.g. Gottschalk (*Strato of Lampsacus: Some Texts*, 166) comments on the *aporiai* regarding the argument of opposites: 'a series of replies which do not add anything to our knowledge of Strato.' Wehrli prints a very minimal text (Strato fr. 118, 122–127).

since the current form of the *aporiai* in Damascius may have suffered some compression and alteration. Unfortunately, we cannot say which work of Strato could be a candidate for its original context: there is no title περὶ ψυχῆς among the list of his works. However, his broader interest in sense perception and psychology, and the fact that the list is clearly incomplete (some titles are found outside Diogenes Laertius—see e.g. fr. 24 *On Being* in Proclus and fr. 40–41 *On Motion* and *On Change* in Simplicius) suggests that titles are missing and that he may well have written such a work.[55] Gottschalk's suggestion that it may have come from the περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης (Diogenes Laertius V 59 = fr. 1, line 23) is also a distinct possibility.[56]

There is no doubt that Strato's analysis of the immortality arguments reveals his sharp sense of logic, targeting weak spots in the chains of reasoning and hence posing a threat to the coherence of the argumentation. Taking it one step further, it is quite possible that Damascius and Proclus did not know (or care) from which context the *aporiai* came, yet knowing them clearly impelled them to defuse or refute the ingenious puzzles. Strato is indeed using dialectical arguments, but so is Damascius. At one point his counter argument to Strato's (on soul not being life) involves distinguishing the different meanings of a term (Damascius, *In Phd.* I 433: εἰ πολλαχῶς ἡ ἀπόφασις … = fr. 80); or Damascius counters with a generally agreed view (an *endoxon*) that soul is alive and live-bringing.[57] So it would seem that he responds in kind against these arguments, rather than dismiss them as 'merely dialectical' or unscientific (even if they were originally intended as such). Perhaps Damascius had Aristotle in mind, who says at *Soph. Ref.* 182b32–33, 'A shrewd argument is one which causes most embarrassment; for it bites deepest' (δριμὺς λόγος ὅστις *ἀπορεῖν* ποιεῖ μάλιστα· *δάκνει* γὰρ οὗτος μάλιστα). In short, Proclus and Damascius recognised the danger of these puzzles and decided to 'bite back'.

6 Concluding Remarks

The new edition of the Strato fragments[58] has provided us with convenient access to the primary sources, but it has brought only a limited amount of *new* evidence.[59] In this paper my analysis has therefore focused on Strato's

55 All three omissions from Diogenes Laertius noted by Sharples ('Strato of Lampsacus', 8).

56 Gottschalk, *Strato of Lampsacus: Some Texts*, n. 3.

57 See Damascius, *In Phd.* I 446 with Gertz (*Death and Immortality*, 157).

58 Sharples, 'Strato of Lampsacus', 5–229.

59 See Sharples, 'Strato of Lampsacus', 12–13: additions to Wehrli by Gottschalk (*Strato of*

fragmentary thoughts preserved as objections against Plato's immortality arguments with a view to reassessing these texts in their broader textual and intellectual environment. The fragments deliver several sets of arguments which, despite their disjointed and 'dialectical' nature, can still be understood within the framework of his own ideas on the soul. This line of interpretation does require a substantial contextualising effort. The emphasis on philological and intellectual context allowed me to clarify both the *limits* of the source materials and the *complexity* of their philosophical entanglements. These two aspects caution us to proceed with care.

Close investigation of the objections by Strato and their role in Damascius revealed that they were taken seriously in both the Aristotelian and Platonic traditions in their debates on the soul, because they raised serious problems against the arguments in a foundational work on the topic of the soul's immortality, Plato's *Phaedo*. But clearly pioneers are not always right: Plato's treatment received friendly as well as hostile attention. While his foes knocked holes in his arguments, his friends tried to patch them up. Although we are unable to access Strato as a reader of Plato beyond his argumentative strategy in *this particular* critical evaluation of the *Phaedo* arguments, it seems plausible to infer, as I have proposed in conjunction with Modrak's arguments, that these clever puzzles can be read as having focused on those arguments which support dualism and thus severely test their consistency. Platonists like Proclus and Damascius recognised their potential threat and responded.[60]

My second objective was to offer a comparative evaluation of three recent interpretive proposals (all from 2011). I tried to mediate between the three views, which disagree in important aspects. It became clear that the different emphasis of each modern reader depended heavily on their selective perspective, either approaching the material from Strato's point of view or from Damascius' point of view. I have proposed a synthesis and in the process have criticised Repici's uneven treatment of the *aporiai*, incorporated Modrak's persuasive interpretation of Strato's physicalist theory of psychology, and reinforced Gertz's comments on Damascius' refutation of Strato. My additional proposal to clarify Strato's use of dialectical strategies from Aristotle's *Topics*

Lampsacus: Some Texts, 12), Sharples himself (none significant). Agrees with Gottschalk that Wehrli was especially flawed on the texts from Damascius' reports on Strato's criticisms of Plato's *Phaedo* (see fr. 76–81).

60 Or should we say that he also recognised a 'cognate spirit' since *Damascius* too was good at 'raising critical and challenging questions' (G. Roskam, 'Two Controversial Passages in Damascius (*In Phd.* I 275–299 and II 28)', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52, 2012, 487)?

and *Sophistical Refutations* aimed to be more precise with regard to the term 'dialectical'; the result, based on an empirical review of formal and doctrinal aspects, supports the idea that his puzzles are 'dialectical' (in a specified sense) without prejudging their use elsewhere in Strato's work. The lack of knowledge about their original context, and thus their original purpose, is an obstacle in making this result more than speculative. Strato's responses, much like Aristotle's and Theophrastus', are polemical rather than exegetical, and may have featured in the context of his psychology. Yet they are given a role in exegesis in the Platonist school, to be incorporated or rejected according to one's own agenda. That Proclus and Damascius saw fit to refute these potential threats and let them influence their own analysis of the *Phaedo* arguments strongly suggests that Strato's puzzles had become part of the dialogue's scholarship and were taken very seriously—which is why they required refutation to safeguard Plato's truth.[61]

61 I gratefully acknowledge financial assistance from the Faculty grant scheme 2012, University of Adelaide, which enabled me to attend the conference in Brussels and make a work visit to the Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (HIW), KU Leuven for further research and revision of the paper. I thank Prof. Pieter d'Hoine, Prof. Carlos Steel and Steven Spileers (librarian) for the use of the HIW library.

Le *Phédon* dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique

Francesca Alesse

I

Pour comprendre la place qu'occupe le *Phédon* dans la réflexion des philosophes stoïciens, il est nécessaire de poser une question préliminaire : quelle est la présence des dialogues platoniciens dans les témoignages stoïciens, et quelle appréciation de Platon peut-on en dégager ? Pour y répondre, il faut partir d'une double observation.

D'une part, presque tous les dialogues platoniciens avaient pour protagoniste Socrate, figure de référence pour la Stoa ; donc, à la seule exception des *Lois*, ils pouvaient être perçus, dans une certaine mesure, comme des témoignages de l'enseignement socratique. Les dialogues platoniciens ayant Socrate pour protagoniste appartenaient de plein droit à la littérature des *logoi sokratikoi*[1]. Celle-ci comprenait les écrits d'Antisthène d'Athènes, de Diogène de Sinope, d'Eschine de Sphettos, d'Euclide de Mégare, de Xénophon, de Phédon d'Élis, qui donne son nom au dialogue de Platon[2], et, bien sûr, de Platon. On a longtemps pensé que les écrits socratiques ayant le plus influencé la philosophie stoïcienne étaient ceux d'Antisthène et de Diogène de Sinope[3]. Les

1 La littérature socratique, ou *logoi sokratikoi*, représente un phénomène culturel vaste et complexe, lié au fait que Socrate était reconnu comme un maître par plusieurs Écoles de pensée dialectique et morale qui se réclamaient de lui et qui se diffusaient par une littérature dont les caractères propres étaient la figure centrale de Socrate ainsi que les styles de composition : le dialogue, l'apologie, le mémorial. Sur les Écoles socratiques et les *logoi sokratikoi*, la littérature est énorme. Parmi les études les plus significatives, voir G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli : Bibliopolis, 1990, 4 vol. [= SSR] ; G. Giannatoni, G. – M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli : Bibliopolis, 1997 ; L. Rossetti – A. Stavru (eds.), *Socratica 2005*, Bari : Levante Editori, 2008 ; id., *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari : Levante Editori, 2010. Voir enfin A.L. Ford, 'The Beginnings of the Dialogue : Socratic Discourses and Fourth-Century Prose', in : S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008, 29–44.

2 Sur le choix platonicien de Phédon d'Elis comme personnage du dialogue et sur la connexion entre la psychologie contenue dans le dialogue et la pensée historique de Phédon d'Elis, voir G. Boys-Stones, 'Phaedo of Elis and Plato on the Soul', *Phronesis* 49, 2004, 1–23.

3 Il convient de mettre cela en rapport avec deux éléments : d'une part avec le schéma doxo-

 | DOI: 10.1163/9789004289543_005

études récentes ont toutefois corrigé cette opinion, sur la base du constat que les Stoïciens connaissaient les écrits d'autres Socratiques, tels Eschine et Phédon[4]. On a surtout mis en évidence le rôle joué par certains dialogues platoniciens. Le *Protagoras*, le *Lachès*, l'*Euthydème* et, dans une moindre mesure, le *Ménon* ont laissé une marque profonde dans la première réflexion théorique stoïcienne, non seulement du fait de la figure exemplaire de Socrate, mais aussi de la constitution d'authentiques doctrines morales : l'unité de la vertu, ainsi que l'identité de la vertu et de la connaissance sont des dogmes centraux de l'éthique stoïcienne qui trouvent leur matrice dans les dialogues platoniciens mentionnés[5].

D'autre part, nous savons que les Stoïciens polémiquaient avec Platon en refusant la doctrine des idées et la thèse de la tripartition de l'âme. Il suffit de rappeler les témoignages attestant le refus stoïcien des idées ainsi que la réfutation des conceptions platoniciennes de la justice, de la structure de l'âme et de ses fonctions[6].

---

graphique qui fait naître la Stoa presque directement du Cynisme, notamment du fait que Zénon fut le disciple du philosophe cynique Cratès de Thèbes (cf. Diogène Laërce VI 91–92 = *SSR* V h 40 = *SVF* I 272 ; VII 1–3 = *SSR* V h 38 = *SVF* I 1 ; VI 105 = *SSR* V h 37 ; VII 24 = *SSR* V h 38) ; d'autre part avec la *Quellenforschung* sur Xénophon : ce dernier fut considéré comme l'un des auteurs classiques ayant eu une influence majeure sur la pensée morale stoïcienne (cf. par example K. Jöel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin : Gaertner, 1893, I, 132–133 ; F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen : Ricker, 1889, 74 sq. ; K. Münscher, 'Xenophon in der griechisch-römischen Literatur', *Philologus* Supplbd. 13(2), 1920, 49 sq.). L'œuvre de Xénophon fut donc considérée comme l'anneau principal, sinon unique, qui reliait la pensée de Socrate et le Stoïcisme. Et parce que la philologie de la fin du XIXe siècle et du début du XXe soutenait que les écrits socratiques de Xénophon (*Mémorables*, *Apologie de Socrate*, *Banquet*) étaient fondés surtout sur les écrits d'Antisthène, on comprend pourquoi ce dernier devint le philosophe auquel on se référait essentiellement pour la formation de l'éthique stoïcienne, suivi par Diogène de Sinope.

4 Voir surtout L. Rossetti, 'Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide', *Hermes* 108, 1980, 183–200 ; id., 'Socrate, Alcibiade, Temistocle e i « dodici dei »', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 54, 1984, 27–35.

5 Voir les études séminales de A.A. Long, 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly* 38, 1988, 150–171 pour les Stoïciens anciens ; et *Epictetus : A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford : Clarendon Press, 2002. Voir aussi F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli : Bibliopolis, 2000, 293–309 ; et id., 'Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone', in : M. Bonazzi – C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven : Leuven University Press, 2007, 23–40.

6 Contre les idées, voir surtout *SVF* I 65, I 494 ; II 378 ; la polémique de Chrysippe contre la psychologie platonicienne est attestée dans *SVF* II 885, II 55 ; II 888, 895 ; 906 ; sa polémique contre la notion platonicienne de justice est attestée dans Plutarque, *Stoic. rep.*, 1040A–B.

Quelle a donc pu être la réception du *Phédon* ? Il faut penser que les Stoïciens eurent certainement connaissance de ce dialogue[7], mais il faut aussi considérer rapidement les thèmes qu'ils ne pouvaient certainement pas accepter. Tout d'abord, la séparation nette entre l'âme et le corps, non seulement pour ce qui relève de l'immortalité de l'âme mais, de façon plus générale, pour

7 Il n'y a pas beaucoup d'analyses systématiques de la présence du *Phédon* dans la pensée stoïcienne, mais plutôt de nombreuses références, les interprètes s'accordant en général sur le fait que les Stoïciens non seulement connaissaient le dialogue mais réfléchissaient sur ses thèmes principaux. Parmi les études récentes, on peut voir D. Scott, 'Innatism and the Stoa', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 34, 1988, 123–153, à propos de l'influence du *Phédon* (et du *Ménon*) sur une sorte d'innéisme accepté par les Stoïciens ; P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris : Fayard, 1992, 237 n. 44 ; R.J. Hankinson, 'Explanation and Causation', in : K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, 485 n. 11, qui rappelle *Phd.* 99 b pour la notion stoïcienne de cause ; dans le même volume, P.L. Donini, 'Stoic Ethics', 735, sur le thème du suicide ; G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout : Brepols, 1999, 64, sur la psychologie attestée dans le *Phédon*, et 'Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology : the Socratic Higher Ground', *Ancient Philosophy* 22, 2002, 126 (également in : F. Alesse [ed.], *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden : Brill, 2008, 171) ; de la même, voir aussi 'La vieillesse et les rapports humains dans le Stoïcisme romain', in : B. Bakhouche (ed.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier : Publications de l'Université Paul Valéry, 2003, vol. 2, 481–489, sur le thème de la *meditatio mortis* ; on peut trouver plusieurs références stoïciennes au *Phédon* chez G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago : University of Chicago Press, 2005 ; voir aussi R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford : Oxford University Press, 2000, 116, sur la question du mouvement « dans l'espace » de l'âme dans *Phd.* 78b–80c et Posidonius ; 136, sur l'influence exercée par certains passages platoniciens (parmi lesquels *Phd.* 83b) sur la liste stoïcienne des émotions ; 313 n. 57 sur l'emploi chrysippéen de *ptoia* pour indiquer le *pathos*, qui rappelle *Phd.* 68c9 ; A. Brancacci, 'Antisthène et le Stoïcisme : la logique', in : G. Romeyer-Dherbey – J.-B. Gourinat (eds.), *Les Stoïciens*, Paris : Vrin, 2005, 66, sur l'importance de certains passages du *Phédon* (98a et 100b) dans la définition de l'idée comme cause (*aitia*), c'est-à-dire principe ontologique, et contre laquelle les Stoïciens réagissent, en réduisant l'idée au *ennoèma* ; A.A. Long, *Epictetus*, 159 et 204, pour la question du suicide et de la réflexion sur la mort ; sur les mêmes questions, W. Evenepoel, 'The Philosopher Seneca on Suicide', *Ancient Philosophy* 34, 2004, 214–243 ; B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford : Clarendon Press, 2005, 241 ; M. Erler, 'Death is a Bugbear : Socratic Epode and Epictetus' Philosophy of the Self', in : T. Scaltsas – A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford : Oxford University Press, 2007, 99–111 ; voir enfin R.J. Tierney, 'Virtue as « likeness to God » in Plato and Seneca', *Journal of the History of Philosophy* 42, 2004, 1–20 ; M. van Ackeren, *Die Philosophie Marc Aurels, B. 2. Themen – Begriffe – Argumente*, Berlin : de Gruyter, 2011, 501.

ce qui concerne la distinction entre les deux ordres de l'être, le corporel et l'intelligible. De cette distinction résulte non seulement la démonstration de l'existence des idées, mais encore la théorie de l'appartenance de l'âme, ou du moins de son principe rationnel, au niveau de la réalité incorporelle – alors que les Stoïciens pensaient que l'âme était corporelle[8]. Même les doctrines dont Socrate discute avec les Thébains Simmias et Cébès (pour Simmias, l'âme est harmonie, *Phd.* 85e–86d ; pour Cébès, l'âme survit et transmigre dans plusieurs corps, 86e–88b) ne pouvaient rencontrer les faveurs des Stoïciens, qui soutenaient que les âmes individuelles meurent, même si ce n'est pas au même moment que le corps – dans le cas des âmes d'hommes savants, elles perdurent jusqu'à l'embrasement universel[9]. Aucun Stoïcien ne semble avoir admis la théorie de l'immortalité de l'âme dans les termes conçus par Platon, et encore moins dans ceux d'une théorie de la réincarnation.

Le *Phédon* contient donc des thèmes centraux du platonisme qui s'opposent totalement aux pierres angulaires de la philosophie stoïcienne et qui firent l'objet d'une polémique explicite de la part de nombreux Stoïciens. Cela n'exclut pas cependant que certains éléments de réflexion aient trouvé chez les Stoïciens un terrain favorable à l'approfondissement et, dans certains cas, à une réception partielle. Parmi ceux-ci, signalons : la théorie des contraires, la pratique philosophique entendue comme préparation à la mort, l'usage de la notion de « séparation » pour concevoir le détachement de l'âme de la vie terrestre et corporelle, quelques éléments métaphoriques ou quelques usages symboliques. Comme j'espère le montrer, certains thèmes du *Phédon* ont laissé une trace dans la littérature stoïcienne qui se développe durant plusieurs siècles ; parfois, des arguments et des instruments conceptuels élaborés dans ce dialogue semblent avoir été réutilisés à des fins philosophiques bien éloignées de celles de Socrate et de Platon.

En formulant l'hypothèse selon laquelle le *Phédon* était présent dans la lecture et la réflexion des Stoïciens, je développerai une recherche sur les textes allant de la Stoa antique à l'époque impériale qui contiennent des références au *Phédon*. Il convient de garder à l'esprit que nous ne trouverons presque jamais de références explicites et directes, encore moins une analyse ou un commentaire systématique d'une partie du dialogue. Je procéderai donc à une revue des passages stoïciens où reviennent des métaphores, des termes techniques ou des arguments que l'on peut faire remonter au *Phédon*.

8 Cf. *SVF* II 790–800.

9 Cicéron, *Tusc.* I 77 = *SVF* II 822 ; Arius Didyme fr. 39 Diels = *SVF* II 809 ; id. = *SVF* II 821 ; Aëtius IV 7, 3 = *SVF* II 810 ; Diogène Laërce VII 157 = *SVF* II 811.

J'espère que cela permettra non seulement de déterminer quels thèmes du dialogue ont principalement intéressé les philosophes stoïciens, mais encore de se faire une idée de la place qu'occupe le *Phédon* dans la réception, qui est aussi critique, du platonisme au sein de la Stoa. Enfin, l'exposé chronologique des textes permettra de saisir certains changements d'attitude dans la réception.

II

On peut trouver une référence de nature symbolique dans un fragment du disciple de Zénon, Ariston de Chios. Elle concerne l'unité de la vertu :

> La vertu est unique selon la notion de faculté (*kata dunamin*), mais il arrive que (…), dans les divers champs d'action, elle prenne le nom de sagesse, ou de tempérance, ou de courage ou de justice (…) de même que la même drachme, donnée au marin comme rémunération, s'appelle « prix du voyage », donnée au percepteur, « gabelle », au maître de maison, « loyer », au vendeur, « acompte »[10].

L'image s'explique par la théorie stoïcienne de l'unité de la vertu, dans sa version particulière formulée par Ariston de Chios. Selon lui, la vertu est unique, quoiqu'elle ait de nombreux noms ; ces noms différents ne sont toutefois pas de simples expressions verbales, mais ils correspondent à différentes dispositions que la même vertu revêt dans les différents champs d'action.

La métaphore rappelle assez clairement, comme l'a remarqué Thomas Bénatouïl[11], le passage de *Phd.* 69a, où Socrate critique l'homme qui renonce à un plaisir en vue d'un plaisir plus grand ou par crainte d'une douleur. Dans un tel cadre conceptuel, la vertu semble être un échange entre marchandises auxquelles on confère un prix différent, alors que c'est plutôt la *phronèsis* qui est l'unique « monnaie » avec laquelle il faut évaluer les biens[12]. La définition de la vertu comme savoir (« sagesse » ou « science des biens et des maux », ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν) et la notion de son unité sont des thèses centrales du

10 Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 97, 2 sq. = *SVF* I 376.

11 T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, Paris : Vrin, 2006, 95.

12 Ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις.

Protagoras[13], du *Lachès*[14], du *Ménon*[15] et de l'*Euthydème*[16]. Son identification avec la *phronèsis* est aussi caractéristique d'Antisthène[17], tandis que l'unité du bien est une théorie attribuée à Euclide[18]. En outre, la ressemblance de la vertu ou de la sagesse morale avec la monnaie – ou du moins l'image de la monnaie comme critère constant d'évaluation de choses différentes – est présente dans la littérature socratique : il suffit de penser à l'anecdote de la falsification de la monnaie, transmise par la biographie de Diogène de Sinope[19] et qui représente métaphoriquement l'attaque cynique de l'éthique conventionnelle au profit d'une éthique conforme à la nature. Des traces d'un usage analogue du symbole de la monnaie se retrouvent dans un fragment de l'œuvre d'Eschine[20], tandis que le personnage cynique de « l'essayeur » (*argurognomon*) réapparaît chez Épictète[21].

Ariston de Chios a donc une tradition assez riche où puiser l'usage du symbole de la drachme ou de la monnaie. Deux motifs au moins suggèrent que ce passage du *Phédon* peut également être considéré comme l'une de ses sources. Le premier tient au fait que le *Phédon* propose une psychologie morale unitaire et intellectualiste. L'âme, au sens propre et dans sa fonction éminente, est une entité simple opposée au corps et elle est apparentée aux réalités invisibles, c'est-à-dire intelligibles et éternelles (79c–e). Bien que ce dernier point s'oppose nettement à la conception stoïcienne de la nature de l'âme, il ne faut pas oublier qu'Ariston défendait la théorie de l'unité de la vertu morale et l'idée que la vertu était une « science », sur la base de la conception selon laquelle l'âme humaine est constituée d'une seule capacité qui renferme toutes ses fonctions : la raison[22]. Ariston défend donc un monisme psychologique et

---

13 *Prot.* 349d–350e ; 352c3–6.

14 *Lach.* 194d1–2, 194d12–195a1, 196c11–d2, 199b8–c1.

15 *Men.* 88b1–d6.

16 *Euthd.* 280d5–281e5, 288d7–289a7.

17 Plutarque, *Stoic. rep.* 1039E–1040A = *SSR* V a 105, Philon d'Alexandrie, *Quod omnis prob.* 28 = *SSR* V a 106.

18 Diogène Laërce II 106 = *SSR* II a 30, Cicéron, *Ac. pr.* II 129 = *SSR* II a 31.

19 Diogène Laërce VI 20–21, 56, 71 = *SSR* V b 2, 4, 7 ; Lucien, *Demon.* 5 = *SSR* V b 6 ; Suda s.v. Diogenes, n. 1143 = *SSR* V b 3 ; Julien, *Or.* VII 7, 211b–d = *SSR* V b 10.

20 Pollux, *Onomast.* VII 103 = *SSR* VI b 82.

21 Voir *Diss.* II 3, 3. Sur l'origine cynique de cette image, voir Favorinus, *De exil.* IV col. 2, 26–32 Barigazzi = *SSR* V b 12.

22 Cf. Galien, *PHP* VII 2 : νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν

un intellectualisme tout aussi radical qui se fondent sur la simplicité de l'âme, bien que cette simplicité ne corresponde pas, comme c'est le cas en revanche chez Platon, à l'immatérialité de l'âme. En dépit de la distance remarquable sur le plan métaphysique, Ariston pouvait reconnaître dans la définition de l'âme comme réalité non composée, propre au *Phédon*, un point d'appui pour son éthique intellectualiste. La vertu morale est donc fondée sur l'unique capacité psychique, la raison.

L'autre motif portant à croire que la métaphore aristonienne de la drachme s'inspire aussi du *Phédon* est plus étroitement lié à la manière dont ce Stoïcien conçoit l'unité de la vertu. Dans le passage cité du *Phédon*, Socrate soutient que ce n'est pas dans l'échange de biens contre des biens, de plaisirs contre des plaisirs, etc., que consiste la vraie vertu, car il n'existe qu'un seul *nomisma orthon* permettant d'évaluer de façon uniforme les biens et les maux, la *phronèsis*[23]. La structure de l'argument socratique se révèle compatible avec la façon dont Ariston explique sa théorie de l'unité de la vertu. Selon le raisonnement du *Phédon*, se confronter à une peur seulement pour en éloigner une autre plus grande et plus effrayante n'est pas un signe de courage authentique, tout comme renoncer à un plaisir en vue d'un plaisir plus grand n'est pas le signe d'une tempérance authentique. En d'autres termes, la comparaison des biens, des maux, des plaisirs, des douleurs et des peurs ne fait apparaître aucune règle constante et universelle de conduite. Cette règle est fournie par la sagesse, qui s'applique de façon uniforme dans le domaine des plaisirs, des douleurs, des peurs, etc., comme le *nomisma* est la valeur d'échange authentique et constante des marchandises les plus diverses.

τἀγαθὰ μὴ πράττειν δὲ τὰ κακά, φρόνησιν· ἀνδρείαν δ' ὅταν τὰ μὲν θαρρῇ, τὰ δὲ φεύγῃ· ὅταν δὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην·

23 Sur l'argument de *Phd.* 69a–c et sur sa relation avec *Prot.* 351b sq., où Socrate explique la soi-disant « science métrétique », il n'y a pas accord entre les interprètes : voir surtout les contributions de R. Weiss, 'The Right Exchange : *Phaedo* 69a6–c3', *Ancient Philosophy* 7, 1987, 57–66, et 'The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*', *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, 511–529, qui souligne plutôt les différences entre les deux dialogues ; *contra*, voir J.C.B. Gosling – C.C.W. Taylor, 'The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo* : A Reply', *Journal of the History of Philosophy* 28, 1990, 115–116 ; B. Bossi, 'Which is the Right Exchange to Attain Virtue ? (*Phaedo*, 69a5–c2)', in : A. Havlíček – F. Karfík (eds.), *Plato's* Phaedo. *Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Praha : Oikoumene, 2001, 193–207. Sur la possibilité que le passage du *Phédon* fasse allusion à Antisthène, voir F. Trabattoni, 'Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri', in : Rossetti – Stavru (eds.), *Socratica 2005*, 247 sq.

Nous savons par le *De virtute morali*[24] qu'Ariston se distinguait à la fois de Ménédème d'Érétrie[25] et d'autres stoïciens[26] lorsqu'il soutenait que la vertu est une seule et même science qui s'applique aux domaines les plus divers de l'action grâce à la catégorie de la relation (*pros ti pôs ekhon*). Ménédème réduisait les vertus particulières aux différents noms d'une vertu unique ; Chrysippe soutenait que les vertus particulières se distinguaient par un caractère qualitatif (*kata to poion*) ; Ariston en revanche pensait que les vertus particulières correspondaient aux dispositions de la même sagesse, en relation, selon les cas, aux différents domaines de l'action. Il recourrait donc à la catégorie de relation pour expliquer la nature des différentes vertus, en considérant cependant que l'essence de la vertu elle-même (définie ici comme « santé », probablement en référence à l'état de la bonne tension psychique ; mais elle est définie ailleurs comme « science des biens et des maux ») est unique[27].

Le point commun entre la position d'Ariston dans le témoignage de Plutarque et le passage du *Phédon* réside dans le fait que l'argument de Socrate a pour effet de relativiser la valeur des multiples biens et des multiples maux, ainsi que celle des émotions comme la peur et la douleur, et d'exhorter à mesurer tout choix au moyen de la raison, c'est-à-dire de l'intelligence de la circonstance particulière à laquelle s'applique une connaissance du bien appelée tempérance quand elle est relative aux plaisirs, courage quand elle s'applique à la peur, etc. La métaphore du *Phédon* ne s'oppose pas, comme on pourrait le penser de prime abord, au célèbre passage du *Protagoras* où est illustrée la « science métrétique », c'est-à-dire la science qui sait mesurer la portée des actions sur la base des douleurs et des plaisirs qui en découlent. Le passage du *Phédon* clarifie le sens authentique de la science métrétique, en fournissant le canon pour « mesurer ». Le *Phédon*, et plus encore le *Protagoras*, ont tous deux inspiré les Stoïciens pour formuler leur théorie de la vertu. Ariston s'appuie sur l'image de la monnaie pour développer l'idée de la relativité du contenu de l'action face à la vertu unique, la sagesse, qui s'applique selon les différentes circonstances de la vie.

24 Plutarque, *Virt. mor.* 2. 440E–F = *SVF* I 375.

25 *SSR* III f. 17.

26 *Virt. mor.* 2. 441A = *SVF* I 200 (Zénon), et *SVF* III 255 (Chrysippe).

27 Galien, *PHP* VII 2 = *SVF* I 374.

III

L'une des références stoïciennes les plus évidentes au dialogue est attestée chez Aulu-Gelle, qui traduit en citant ou paraphrasant un passage tiré du livre IV du traité *Sur la providence* de Chrysippe[28]. Dans ce texte, Chrysippe défend la providence en termes polémiques, c'est-à-dire en refusant l'argument de ceux qui, comme les Épicuriens, nient la providence en soutenant que, si elle existait, il n'y aurait pas tant de mal dans les affaires humaines. Chrysippe réplique en avançant le principe de l'inséparabilité des contraires : il n'est pas possible de penser à un monde où il n'y aurait que le bien, ou le juste, sans le mal et l'injuste, le courage sans la lâcheté, etc. En effet, les opposés sont liés entre eux par les extrêmes opposés, de sorte qu'on ne peut pas avoir l'un sans l'autre (*alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est ; si tuleris unum, abstuleris utrumque*).

L'image des « extrêmes opposés liés entre eux » évoque clairement le passage de *Phd.* 60b4–c4[29]. Dans celui-ci est introduite l'idée de l'inséparabilité des contraires, mais en un sens restreint, c'est-à-dire seulement en lien avec le couple douleur-plaisir. Il faut toutefois tenir compte du fait que la citation de Chrysippe est destinée à soutenir un discours philosophique d'une portée plus large impliquant toutes les réalités contraires, et pas seulement le plaisir et la douleur corporels auxquels Socrate renvoie pour sa part. L'ordre des idées de Chrysippe est en effet celui de la théodicée et du rôle du mal dans un monde gouverné par la providence. La question est attestée également dans un passage du *De communibus notitiis* de Plutarque[30], grâce auquel on en vient à connaître une autre image chrysippéenne : le mal dans le monde est comme le vers vulgaire inséré par le poète dans un drame mais qui est utile au sens global de l'œuvre. Par cette comparaison, Chrysippe précise sa pensée quant à la présence du mal : non seulement on ne comprend pas le bien si l'on n'a pas également fait l'expérience du mal, mais c'est la divinité elle-même (le dramaturge) qui admet le mal en lui assignant la fonction de contribuer à l'ordre du

28 Aulu-Gelle VII 1, 1 = *SVF* II 1169.

29 ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ' ὄντε. καί μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταὐτὸν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον.

30 *Comm. not.* 1065D = *SVF* II 1181.

monde. Le bien n'est plus seulement l'opposé du mal au sens logique, mais aussi un dessein providentiel qui inclut en soi le mal en lui attribuant une finalité.

La citation du *Phédon* relative à un usage du principe de l'inséparabilité des contraires est quelque peu problématique. En effet, il y a au moins deux autres références à la théorie des principes contraires dans le dialogue. En *Phd.* 70c sq., Platon décrit la dynamique des opposés sous la forme d'une génération incessante d'un opposé à l'autre : ce qui est grand s'engendre à partir de ce qui est petit par la croissance, et le grand se transforme en ce qui est petit par la diminution ; le beau en laid, et inversement ; la mort elle-même vient de la vie et la vie de la mort. Même dans ce cas, il est possible de parler, au moins en un sens, d'inséparabilité des opposés, en ce que c'est le changement lui-même des processus naturels qui se manifeste comme une alternance entre deux opposés. L'alternance continue des opposés a pour objectif de soutenir « l'ancienne doctrine » (παλαιὸς λόγος) de la renaissance cyclique des morts, ou mieux, de la réincarnation périodique des âmes des morts dans de nouvelles formes terrestres et dans de nouveaux corps : une théorie qui, à son tour, sert à soutenir l'idée selon laquelle l'âme est immortelle[31].

Le troisième passage du *Phédon* sur les contraires est le passage très connu de 102b–103c, où sont analysés les opposés intelligibles. On parvient ici à un résultat tout à fait différent des raisonnements précédents : ce qui est admis n'est ni l'apparition d'un opposé à partir d'un autre (comme dans le cas du plaisir et de la douleur du corps), ni la génération d'un opposé à partir de l'autre (comme dans le cas de la vie et de la mort). En effet, les réalités intelligibles disposent d'une nature permanente qui ne change pas et ne s'altère pas, et qui qualifie les êtres sensibles participant de cette nature, précisément dans la mesure où ils en participent (un exemplaire du pair ne participe pas de la nature de l'impair tant qu'il reste pair). Il s'agit évidemment de la perspective centrale du platonisme qui ne peut trouver aucun soutien dans l'ontologie stoïcienne.

IV

Dans le cas de la paraphrase d'Aulu-Gelle, on constate que Chrysippe évoque un argument tiré du *Phédon* pour en faire un usage polémique ou pour le moins

31 Voir sur l'argument T. Ebert, 'Das Argument aus dem Wiedergeborenwerden (Wiedergeburts-Argument) 69e–72e', in : Havlíček – Karfík (eds.), *Plato's* Phaedo, 208–240.

original par rapport à l'intention platonicienne. La théorie des contraires avancée en *Phd.* 60b–c et qui renvoie seulement au plaisir et à la douleur corporels est étendue par Chrysippe à tous les couples d'opposés, y compris le bien et le mal, le juste et l'injuste, etc., avec cette conséquence que la théorie ne correspond plus aux développements de l'argument dans les sections suivantes du *Phédon*. Et il est naturel que le caractère d'identité et d'immutabilité des idées, qui n'admettent pas les propriétés opposées, soit étranger à l'ontologie stoïcienne, qui n'admet pas d'entités universelles séparées et purement intelligibles (c'est-à-dire immatérielles). En utilisant le *Phédon*, la stratégie de Chrysippe consiste donc à faire usage de symboles, de thèmes et d'arguments du dialogue pour fonder les positions de l'École, positions qui sont opposées au platonisme. C'est probablement le cas d'une autre allusion au *Phédon*, moins évidente que la précédente. On la retrouve dans le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse qui, dans le deuxième chapitre de son ouvrage, examine un certain nombre de questions relatives à la nature de l'âme et à son rapport avec le corps, en passant en revue des opinions traditionnellement opposées, comme celles des Stoïciens et des Platoniciens. Dans ce contexte, Némésius rapporte le syllogisme suivant de Chrysippe :

> La mort est la séparation de l'âme d'avec le corps ; toutefois, aucun incorporel ne se sépare d'un corps, car l'incorporel ne peut être en contact avec un corps. Mais l'âme est en contact avec le corps et se sépare de lui. Donc l'âme est un corps[32].

Que la mort soit une séparation de l'âme d'avec le corps (τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή) est une thèse que l'on peut lire en *Phd.* 64c, tandis qu'en *Phd.* 67d on lit que la mort est λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Si Chrysippe décrit la mort comme *khôrismos*, c'est-à-dire par un mot appartenant au lexique platonicien de la séparation de l'âme (évoquant la séparation des intelligibles[33]), il est probable qu'il veuille faire une allusion polémique à Platon, et précisément au *Phédon*. Mais deux choses doivent être mentionnées. La première est que, chez Platon, la séparation de l'âme et du corps est bien le moyen de définir la mort, mais la mort métaphorique, et non seulement

32 Nemesius, *Nat. hom.* 2, 22 Morani = *SVF* II 790 : Χρύσιππος δέ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἀσώματος ἡ ψυχή.

33 Voir l'emploi de *khôris* dans *Parm.* 129d–130d et *Soph.* 253d ; voir aussi les termes de *Soph.* 256b et *Resp.* 524b–c.

physiologique : l'âme se sépare du corps dès qu'elle se referme sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle se retire du flux du monde sensible et se recueille dans la méditation sur les seules entités rationnelles. C'est la raison pour laquelle les philosophes n'ont aucun souci du corps et des biens matériels ; et c'est pour cela qu'on peut les dire « moribonds » sans que cela n'indique un état malheureux, mais bien plutôt le signe de la vraie philosophie (64b : οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι […] οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι). Les implications de cette manière de comprendre la mort sont très pertinentes tant sur le plan éthique que sur le plan ontologico-eschatologique. En effet, qu'elle soit réelle (comme dans le cas de la mort du corps) ou métaphorique (comme dans le cas de la méditation), la séparation de l'âme et du corps est de toute façon une séparation entre deux entités ontologiquement différentes et hétérogènes. Le corps est comme mort dès qu'il n'est pas animé par une âme attentive. L'âme, de son côté, est toujours vivante, qu'elle soit libre du corps ou emprisonnée en lui. Socrate souligne l'hétérogénéité absolue de l'âme et du corps, qu'ils soient séparés ou liés dans l'organisme. Ce raisonnement trouvera une confirmation dans la version suivante et définitive de la théorie des opposés, celle selon laquelle dans l'ordre des réalités intelligibles, toute entité a une nature permanente qui n'accueille jamais son contraire, ni ne se transforme en lui, ni ne tire son origine de lui. L'essence de l'âme est la vie et l'âme n'accueille jamais la mort en elle (*Phd.* 103a–107a)[34].

La version chrysippéenne de l'argument selon lequel la mort est la séparation de l'âme et du corps conduit à des conclusions que l'on peut bien dire opposées à celles du *Phédon*. Pour Chrysippe en effet, seuls les corps se séparent, de même que seuls les corps peuvent entrer en contact réciproque.

---

34 On a reconnu ici un enchevêtrement de problèmes entre a) le thème de la séparation de l'âme du corps comme signe de distinction ontologique, b) la simplicité substantielle de l'âme face à des descriptions différentes de la structure de l'âme (dans la *République*, le *Phèdre*, le *Timée*), c) l'immortalité de l'âme comme conséquence logique de a) et b). Je me limiterai à mentionner les études de D. Bostock, 'The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*', in : E.M. Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lexington : Lexington Books, 2001, 242–262 ; M. Pakaluk, 'Degrees of Separation in the *Phaedo*', *Phronesis* 48, 2003, 89–115 ; G. Gruber, 'Immortality vs Tripartition. The Soul in Plato', in : R.M. Berchman – J.F. Finamore (eds.), *History of Platonism. Plato Redivivus*, New Orleans : University Press of the South, 2005, 19–34 ; C. Kahn, 'Some Thoughts on Personification in Plato's Psychology', in : S. Hellen et al. (eds.), *In Pursuit of Wissenschaft. Festschrift für W.M. Calder III zum 75. Geburtstag*, Zürich : Olms, 2008, 201–210 ; D.N. Sedley, 'Three Kinds of Platonic Immortality', in : D. Frede – B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin : de Gruyter, 2009, 145–161.

Si la mort est une séparation, ce qui se sépare du corps, à savoir l'âme, est donc quelque chose de corporel.

Le renvoi chrysippéen peut naturellement être expliqué également par des passages de la *République* (x 609d6–7) et du *Gorgias* (524b2–c1). En recourant plus directement au mythe, le *Gorgias* confirme ce qui est également affirmé dans le *Phédon*, à savoir qu'âme et corps, une fois séparés, conservent des propriétés ontologiques différentes. De même, dans le passage de la *République*, il est exclu que le vice ou la méchanceté qui corrompent l'âme puissent, comme cela se produit avec les maladies qui corrompent le corps, conduire l'âme à se séparer du corps, en l'annihilant. Avec des arguments et des finalités différentes, les trois dialogues soutiennent autant l'immortalité de l'âme que sa différence ontologique par rapport au corps.

Le syllogisme chrysippéen ne doit donc pas être compris comme une référence exclusive au *Phédon*. Toutefois, la prémisse majeure du syllogisme chrysippéen (« rien d'incorporel ne touche le corps ») peut également se comprendre en un sens antiplatonicien si l'on pense à l'usage que Platon fait du verbe « toucher » et de ses composés dans le *Phédon* (65b9 et 65d11–12). Dans ces passages, il discute de la possibilité de percevoir par les sens une vérité rationnelle ; les Stoïciens utilisaient, selon le témoignage de Sextus Empiricus, l'image du *phantaston* qui « touche » l'*hègemonikon*[35] – la composante directive de l'âme corporelle – afin de nier que la connaissance puisse advenir à partir d'une réalité incorporelle. Cela conduit à un développement de la gnoséologie stoïcienne dans laquelle la connaissance est comprise comme un contact entre des corps (l'âme qui connaît est corporelle et l'objet connu est un corps) et où les contenus de la connaissance et la vérité sont également corporels, puisqu'ils sont des états de l'âme corporelle[36].

Si l'argument chrysippéen peut renvoyer à tout un éventail de textes platoniciens, il demeure certain que le *Phédon* est tout de même, depuis Aristote et pour l'âge hellénistique, le dialogue le plus représentatif de la pensée platonicienne sur le thème de l'immatérialité, de la simplicité substantielle et de l'immortalité de l'âme humaine. Il est donc impossible de ne pas penser que l'usage de l'image de la mort comme séparation de l'âme et du corps eût précisément le *Phédon* comme référence principale.

---

35 Sextus Empiricus, *M* VIII 409 = *SVF* II 85.

36 Sextus Empiricus, *M* VII 38 = *SVF* II 132.

V

Nous avons vu que Chrysippe évoque des passages du *Phédon* d'une manière que je qualifierais de « dialectique », dans la mesure où il tire d'un argument platonicien une conséquence contraire à la pensée de Platon. On peut identifier le cas précis d'une évocation dialectique dans le fragment *SVF* II 906 (= Galien, *PHP* III 2 De Lacy). Il s'agit d'un fragment tiré du traité chrysippéen sur l'âme. Chrysippe y citait, parmi beaucoup d'autres, les vers homériques : « frappant sa poitrine, il gourmandait son cœur : "patience, mon cœur", tu as supporté des choses bien pires encore … » (*Od.* XX 17–18)[37].

Ces deux vers reviennent en *Phd.* 94d8–9, au cours de la réfutation de la définition de l'âme comme harmonie et pour confirmer la thèse selon laquelle le principe rationnel est séparé des passions. Si l'on considère, premièrement, le contexte où revient la citation chrysippéenne, c'est-à-dire une longue liste de vers d'Homère que Galien reprend directement de l'œuvre de Chrysippe, et, deuxièmement, l'habitude bien connue de Chrysippe de citer *ad abundantiam* des vers épiques, lyriques et tragiques pour soutenir ses propres positions[38], on ne saurait penser que l'on a affaire à une référence directe du Stoïcien au *Phédon*, plutôt qu'à une simple citation parmi d'autres[39].

---

37 Sur cette mention tirée par Galien du *Peri psukhès* de Chrysippe, voir T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitiis, Books II–III*, Leiden : Brill, 1996, 246. Sur la relation entre Galien et la psychologie stoïcienne, voir maintenant C. Gill, *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford : Oxford University Press, 2010.

38 Pour l'emploi de la littérature épique et tragique par les Stoïciens, voir A.A. Long, 'Stoic Readings of Homer', in : R. Lamberton – J. Keany (eds.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton : Princeton University Press, 1992, 41–66 ; C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford : Clarendon Press, 1996, 227 sq. (surtout sur l'emploi des vers de la *Médée* d'Euripide) ; S.B. Hook, 'Oedipus and Thyestes among the Philosophers : Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno', *Classical Philology* 100, 2005, 17–40 ; H.C. Cullyer, 'Chrysippus on Achilles. the Evidence of Galen *De placitis Hippocratis et Platonis* 4. 6–7', *Classical Quarterly* 58, 2008, 537–546.

39 Il nous faut rappeler que le premier des vers homériques est cité en *Resp.* IV 441b6, dans un contexte où Platon confirme sa psychologie tripartite et surtout établit le fait que la raison réprimande et commande la passion. Enfin, une citation des deux mêmes vers que ceux cités par Chrysippe se trouve déjà en *Resp.* III 390d, mais à propos de la « résistance morale » ou force de l'esprit qui caractérise certains hommes célèbres que l'on devrait imiter : ce contexte semble plus pédagogique que psychologique. On peut donc constater une double différence entre : (1) le passage du *Phédon* et de *Resp.* IV 441b par le fait que les deux contextes concernent la distinction entre raison et passions, alors

Je crois toutefois qu'il vaut la peine de réfléchir sur les contextes respectivement platonicien et chrysippéen où revient la citation de ces vers. En effet, on pourrait admettre que Chrysippe non seulement a bien à l'esprit des vers poétiques, surtout homériques, qui peuvent être interprétés d'une façon qui convient à sa théorie de l'âme, mais aussi qu'il choisit des vers cités par d'autres philosophes, des vers dont d'autres philosophes tiraient une signification théorique d'un tout autre genre. C'est le cas des vers de l'*Odyssée* : Platon les cite en *Phd.* 94d8–9, pour en tirer que, pour Homère lui-même, l'âme est maîtresse des passions et distincte d'elles et ne peut en conséquence être définie comme accord ou harmonie des éléments corporels d'où naissent les passions. Au contraire, parfois l'âme guide (94c10 : ἡγεμονεύουσα) ces éléments corporels d'où s'engendrent les passions, d'autres fois elle s'y oppose et les combat (94c1 et d1 : ἐναντιουμένη). L'interprétation des vers homériques se fonde sur le fait que Platon entend par « âme » la nature la plus haute en l'homme. Cette acception mérite l'épithète de « divine », et l'âme est exactement cette entité psychique dont on doit soutenir l'absolue simplicité ontologique, l'immatérialité et l'immortalité. En dessous d'elle se trouvent les passions avec lesquelles elle « se dispute » (94d6 : διαλεγομένη), ce qui montre qu'elle en est tout à fait différente. Par conséquent, Ulysse parlant à son cœur offre l'allégorie de la raison qui « se dispute » avec l'émotion et l'impulsion, dont les origines sont distinctes de celles, divines, de la raison.

Pour Chrysippe, les mêmes vers démontrent que, pour Homère, la raison et les passions ont un lieu physique unique (le thorax). Que le Stoïcien attribue à Homère et aux autres poètes cette façon de concevoir l'âme humaine, en tentant de dévoiler un *consensus* fondamental d'opinions contre Platon, on le comprend à partir d'autres passages du même témoignage de Galien :

> Avec une grande richesse d'expressions, le poète soutient que la partie rationnelle et la partie impulsive de l'âme ont le même lieu, et il considère

que la citation n'est pas la même ; (2) le passage de *Resp.* III 390d et celui du *Phédon*, par le fait que la même citation homérique est employée dans un cadre conceptuel différent. Cela nous autorise à penser, dans une certaine mesure, que, si Chrysippe cite le vers homérique pour faire allusion à une citation antérieure de Platon, c'est surtout au passage du *Phédon* qu'il fait allusion, plutôt qu'aux passages de la *République*. Sur la présence des vers de l'*Od.* XX 17–18 dans la *République*, voir C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford : Oxford University Press, 2006, 256 et n. 221.

> en réalité qu'elles sont une seule et même chose (…). Que la partie appétitive soit elle aussi placée dans le même lieu, il l'indique avec ces mots [suivent les vers de l'*Il.* XIII 315–316][40].

L'importance que confère Chrysippe à la position du cœur dépend du fait que l'*hègemonikon* ne réside pas dans l'encéphale et donc dans la tête, mais dans le cœur lui-même[41]. Pour Chrysippe, par conséquent, Ulysse qui parle à son cœur est l'allégorie de l'*hègemonikon* qui, pour ainsi dire, se dispute avec lui-même, c'est-à-dire combat ses excès et ses erreurs.

Que Chrysippe cite les vers de l'*Odyssée* par allusion à la mention qui y est faite dans le *Phédon* est donc une conclusion qu'il est impossible de tirer. Mais, d'autre part, il est tout à fait évident dans les extraits de Galien que la réflexion chrysippéenne sur l'âme a comme cadre principal de référence polémique la psychologie platonicienne qui sépare les fonctions de l'âme ; il peut s'agir de la psychologie de la *République*, du *Phèdre*, du *Timée*, ou de celle décrite dans le *Phédon*.

VI

Trois témoignages signalent la propagation d'une information à partir de l'hellénisme tardif, avant d'être reçue dans les milieux néoplatoniciens : le Stoïcien Panétius de Rhodes, qui vécut au IIe siècle avant Jésus-Christ, aurait tenu pour inauthentique le *Phédon* parce qu'y était affirmée l'immortalité de l'âme. Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, Asclépius affirme :

> Un certain Panétius osa athéthiser le dialogue [i.e. le *Phédon*]. Parce que ce dernier affirmait que l'âme est mortelle, il voulait entraîner Platon avec lui. Mais comme ce dernier, avec sagesse, rend l'âme rationnelle immortelle dans le *Phédon*, il tint le dialogue pour inauthentique[42].

L'information est confirmée dans l'*Anthologie Palatine*, où est imaginée une personnification du dialogue platonicien :

40 Galien, *PHP* III 7 = *SVF* II 904.

41 Diogène Laërce VII 159 = *SVF* II 837 ; Calcidius, *In Tim.* 220 = *SVF* II 879.

42 Asclepius, *In Metaph.* 991b3, 90 Hayduck = 127 Van Straaten, 146 Alesse.

> Si Platon ne m'a pas écrit, alors il y eut deux Platon ; mais moi je porte toutes les fleurs des conversations socratiques. Pourtant Panétius me rendit illégitime ; lui qui rendit l'âme mortelle m'a rendu illégitime[43].

Ces vers sont rapportés par le *Commentaire des Catégories* d'Élias, qui nous offre une information supplémentaire en faisant remonter l'information à Syrianus :

> Le philosophe Syrianus a écrit [l'épigramme suivant] au-dessus du *Phédon*[44], qu'un certain Panétius avait considéré comme inauthentique : [suivent les vers de l'*Anthologie Palatine*][45].

Les modernes ont cherché à interpréter de différentes façons le sens de cette information[46]. Au XVIIIe siècle, Fabricius[47] avança l'hypothèse, qui n'est pas dénuée d'intérêt, selon laquelle le témoignage néoplatonicien de l'inauthenticité du *Phédon* fut le fruit d'une équivoque engendrée par une autre information, conservée chez Diogène Laërce : Panétius aurait procédé à une classification des dialogues des philosophes des cercles socratiques :

> De tous les dialogues des Socratiques, Panétius estime que sont vrais ceux de Platon, Xénophon, Antisthène, Eschine ; il doute de ceux de Phédon et d'Euclide ; quant aux autres, il les rejette tous[48].

---

43 *Anth. pal.* IX 358 = 128 Van Straaten, 147 Alesse.

44 Les manuscrits portent φαίδρῳ, qui fut corrigé en φαίδωνι par Brandis, suivi par Zeller et Hirzel.

45 Elias, *In Cat.* 133.18–19 Busse = 129 Van Straaten, 148 Alesse. Sur ce texte, voir la contribution de Pieter d'Hoine dans le présent volume.

46 On en trouve un compte rendu dans F. Alesse (ed.), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli : Bibliopolis, 1997, 286 sq. ; voir aussi E. Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano : Vita e Pensiero, 2004, 88 ; l'information intervient dans une activité philologique de Panétius, sur laquelle on consultera J.-B. Gourinat, '« Le Platon de Panétius ». À propos d'un témoignage inédit de Galien', *Philosophie antique* 8, 2008, 139–151.

47 J.A. Fabricius, *Bibliotheca graeca, vol. II* (*Hamburgi 1718*), Hildesheim : Olms, 1966, 97.

48 Diogène Laërce II 64 = 126 Van Straaten, 145 Alesse : Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας. Traduction par M.-O. Goulet-Cazé dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris : Le livre de poche, 1999. Sur la signification de ἀληθεῖς ici, voir G. Giannantoni, 'L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade', in : Giannantoni – Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, 351 sq.

Selon Fabricius, il y aurait eu confusion entre le titre du dialogue platonicien et le nom du disciple de Socrate, auquel la tradition attribuait la composition de dialogues dont Panétius aurait douté de l'authenticité.

On doit une autre tentative pour expliquer l'athéthèse du *Phédon* à Alessandro Chiappelli[49], selon lequel Panétius n'aurait jamais jugé inauthentique le dialogue à cause de la théorie de l'immortalité de l'âme, car il aurait sinon dû faire de même pour le *Gorgias*, la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*. Mais le *Phédon* se distingue de ces dialogues par le fait qu'il est le seul à affirmer la simplicité substantielle de l'âme. La théorie de l'âme illustrée dans le *Phédon* a dû apparaître au Stoïcien comme une anomalie dans le contexte de la psychologie platonicienne, dont la position centrale consiste dans la tripartition de l'âme. Cette hypothèse se trouverait confirmée, selon Chiappelli, par le fait que dans les arguments formulés par Panétius à l'appui de la thèse de la mortalité de l'âme et que l'on peut lire dans les *Tusculanes* de Cicéron (II 79), on peut reconnaître les réfutations des arguments du *Timée*, du *Phèdre* et de la *République*, alors que sont absents les arguments contre la démonstration de l'immortalité de l'âme illustrée dans le *Phédon*. En effet, le premier argument rapporté dans les *Tusculanes* (II 79) consiste à dire que si tout ce qui naît meurt, étant donné que les âmes individuelles naissent elles aussi – comme on le comprend à partir des ressemblances entre la psychologie et le caractère des enfants et des parents –, les âmes individuelles meurent. Cet argument devrait être compris comme une réfutation du *Tim.* 28a–29a, où Platon dessine la séparation entre ce qui est éternel et ce qui devient toujours. Mais l'argument des *Tusculanes* serait surtout dirigé contre le *Phdr.* 245d–246a, où intervient la très célèbre démonstration de l'immortalité de l'âme à partir de son mouvement permanent. Le deuxième argument des *Tusculanes* soutient que ce qui est sensible à la douleur peut tomber malade et que tout ce qui peut tomber malade est destiné à mourir ; de sorte que, puisque l'âme éprouve de la douleur, elle est destinée à mourir. L'argument viserait *Resp.* X 610a–d. Chiappelli conclut que le fait que n'apparaissent pas les arguments destinés à réfuter le *Phédon* démontrerait que Panétius ne considérait pas ce dialogue comme un témoignage authentique de la pensée de Platon.

Cette hypothèse a le mérite d'orienter dans la bonne direction la réflexion sur les témoignages relatifs à l'inauthenticité présumée du *Phédon* : il est en effet plausible que Panétius ait, d'une manière ou d'une autre, commenté les arguments platoniciens en faveur de l'immortalité et de l'immatérialité

49 A. Chiappelli, 'Panezio di Rodi e il suo giudizio sull' autenticità del Fedone', *Filosofia delle Scuole Italiane* 24, 1882, 223–242.

de l'âme, en essayant précisément de défendre la thèse contraire. Les détails de l'explication de Chiappelli sont toutefois imprécis et peu convaincants. On peut douter que le premier argument de Panétius contre l'immortalité de l'âme (les âmes meurent parce qu'elles naissent) doive être compris comme s'adressant de façon polémique aux passages cités du *Timée* et du *Phèdre*, car la référence est très vague (dans le cas du *Timée*, en outre, le passage en question ne concerne pas de façon spécifique l'âme humaine et son immortalité; de plus, le *Timée* avance l'idée que le cosmos est engendré mais qu'il est rendu immortel par une volonté divine: ce n'est donc pas le texte le plus approprié pour l'idée que tout ce qui est engendré meurt).

Il ne semble pas que les deux raisonnements de Panétius conservés dans les *Tusculanes* excluent l'ordre des idées propre au *Phédon*. Ces arguments sont fondés sur le présupposé que l'âme est corporelle parce qu'elle est constituée de la même substance que le corps, c'est-à-dire le *pneuma*. La démonstration définitive de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* est rendue possible par le fait que Socrate établit tout de suite la distinction substantielle entre âme et corps, l'âme étant 'apparentée' aux idées. La mortalité revient en revanche aux choses corporelles (80b). Je crois donc qu'on ne peut formuler aucune hypothèse vraisemblable sur les motifs pour lesquels Panétius aurait jugé inauthentique le *Phédon*, pas plus qu'on ne peut être certain qu'il l'ait vraiment considéré comme inauthentique. Je penche plutôt du côté de la thèse de Fabricius, mais j'ajouterai l'hypothèse que l'indication de Diogène Laërce sur l'évaluation par Panétius des dialogues de Phédon d'Élis, non seulement a été rapportée au dialogue platonicien, mais aussi déformée, par certains cercles anti-stoïciens, comme si le jugement de la prétendue inauthenticité du dialogue dépendait de la réfutation de ses contenus doctrinaux.

VII

Si nous passons aux deux figures les plus représentatives du Stoïcisme à l'époque impériale, Sénèque et Épictète (on peut également considérer Marc Aurèle), on constate une présence plus vaste d'images relatives au rapport entre l'âme et le corps qui rappellent le *Phédon*. Cela ne vient pas du fait que le Stoïcisme de cette époque a modifié de façon significative les théories de l'École au sujet de la nature de l'âme et de son destin après la mort du corps. Mais toute la culture philosophique des deux premiers siècles s'est certainement enrichie d'éléments issus du platonisme. Le phénomène du médioplatonisme et la littérature qui le caractérise – surtout des auteurs tels que Plutarque, Alcinoos, Philon, Numénius – ont certainement contaminé la sen-

sibilité intellectuelle de figures qui, en général, se considèrent encore comme appartenant à la tradition stoïcienne. S'il n'y a donc pas d'adhésion aux thèmes métaphysiques et eschatologiques platoniciens qui se répandent entre l'hellénisme tardif et le début de l'époque impériale, on assiste néanmoins à une large utilisation d'images platoniciennes destinée à souligner les thèmes du soin de l'âme et de la réflexion sur la mort, avec des rappels, parfois assez évidents, aux pages du *Phédon*.

De ce point de vue, le texte le plus significatif de Sénèque est la *Lettre* 65, où reviennent les images les plus typiques et les plus célèbres de la psychologie illustrée en *Phd.* 81–83 ; il faut constater que les mêmes images reviennent également dans d'autres passages des *Lettres* (en particulier les *Lettres* 24, 70, et 120) et des écrits de consolation[50], bien que, dans ce dernier cas, la finalité de l'usage des images platoniciennes soit plus rhétorico-littéraire que philosophique.

La *Lettre* 65 est un document fondamental de la diffusion de la métaphysique médio-platonicienne dans la première moitié de l'époque impériale. Elle porte sur la doctrine des causes, de la matière et des principes[51] ; elle doit cependant être considérée également pour ses implications sur la nature et le destin de l'âme. Le thème de l'étrangeté de l'âme par rapport au corps est introduit par Sénèque dans le contexte d'une réflexion sur l'existence et en relation avec la recherche d'un objet de méditation qui libère l'homme de la peur du monde. Il ne s'agit pas d'une méditation sur la mort comme domaine pour formuler une théorie de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. Sénèque reconduit plutôt la réflexion sur l'âme à celle sur les principes, en expliquant que les méditations sur des objets purement rationnels conviennent davantage à la nature authentique de l'âme (65.15).

L'insistance avec laquelle Sénèque souligne le rôle de la philosophie rappelle *Phd.* 82c : le corps est une souffrance pour l'âme, qui est enchaînée tant qu'elle n'accède pas à la philosophie (65.16 : *nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urguetur, in vinculis est*), langage qui peut renvoyer à l'expression platonicienne la plus élaborée de *Phd.* 82b10–c1. Les images de la prison et des chaînes reviennent un peu plus loin (cf. 65.16 : *subducit interim se custodiae in*

50 Voir, par exemple, *Ad Marc.* 21.1; 24.5 (dans ce cas, on notera l'expression de Sénèque : *ex confusis crassisque…*, qui évoque peut-être celle de Platon en *Phd.* 69c6 : … ἐν βορβόρῳ κείσεται), 25.1 ; *Ad Helv.* 11.6–7 ; *Ad Pol.* 9.3 et 9.8.

51 *Ep.* 65.2–3 ; 12–15. Voir P.L. Donini, 'Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia antica da Antioco a Plotino', Torino : Rosenber & Sellier, 1993 [1982], 190 sq. et, pour une analyse détaillée de la lettre, B. Inwood, 'Seneca, Plato and Platonism : the Case of Letter 65', in : Bonazzi – Helmig (eds.), *Platonic Stoicism*, 149–168.

qua tenetur; 65.21: *maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum*).

Sénèque a une prédilection pour l'image du corps «chaîne» ou «prison», ainsi que pour la ressemblance du corps avec le *domicilius obscurus* que l'âme désire abandonner (65.17). Il l'emploie ailleurs dans une version modifiée mais significative, c'est-à-dire comme similitude du corps avec l'*hospitium*, l'hôtel, la demeure provisoire[52]. La métaphore est le renversement de celle dont Platon se sert en *Phd.* 114c1–4, où sont décrites la destination et l'ultime étape *post mortem* de ceux qui dans leur vie ont pratiqué la philosophie comme «habitation pure et belle» (εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν [...] εἰς οἰκήσεις [...] καλλίους).

Les éléments propres à la réception de Sénèque sont peut-être les suivants. En premier lieu, Sénèque n'insiste pas sur la supériorité ontologique de la *mens*, mais sur sa supériorité morale et eschatologique. En deuxième lieu, la perspective eschatologique ne reprend pas du tout le cadre conceptuel du *Phédon*. Les similitudes du corps comme demeure ou hôtel, l'analogie de la vie terrestre avec le service militaire (65.18: *stipendium*), suggèrent que Sénèque croit en la préexistence et la permanence de l'âme après la mort du corps; et cela, nous le verrons, le distingue d'Épictète. Pourtant, Sénèque ne fait presque jamais[53] allusion à la théorie de la transmigration et de la réincarnation qui, dans le *Phédon*, est un élément sur lequel se fonde le système de la récompense et de la punition de l'existence.

Enfin, Sénèque semble admettre le suicide (65.22: *cum visum erit, distraham cum illo* [*corpore*] *societatem*), du moins au paragraphe 22. Il s'agit là d'une position en accord avec la théorie stoïcienne de la légitimité du suicide[54], mais pas avec le *Phédon*.

VIII

En passant à Épictète, on commence par trouver un rappel explicite du *Phédon* dans la réflexion sur le thème de la préparation à la mort. Épictète y ajoute un élément qui n'a pas grand-chose à voir avec la tradition platonicienne, mais qui appartient plutôt à l'éthique du Stoïcisme de l'hellénisme tardif. Dans les

52 Cf. *De ira* II 28; *Ad Marc.* 21.1.

53 Voir toutefois *Ad Helv.* 11.8 où l'on peut lire un écho à l'idée de 'migration' de l'âme désincarnée.

54 L'*eulogos epagôgè* était un *topos* stoïcien, voir les fragments *SVF* III 758–768.

Entretiens I 29.65–66, Épictète reproduit la dernière scène du *Phédon* et les derniers mots de Socrate à ses disciples, en se référant aux pages 116d–117d. Le Stoïcien veut en effet montrer qu'il faut se comporter avec indulgence avec les « simples d'esprit » (τοῖς ἰδιωταῖς) sans trop exiger d'eux, parce qu'ils n'ont pas eu d'éducation philosophique. C'est ainsi que fit Socrate : il pardonna au gardien de prison qui, pendant qu'il buvait le poison, fondit en larmes ; mais il ne fut pas aussi indulgent avec ses disciples, qui étaient des hommes éduqués à la philosophie ; et c'est à eux que Socrate rappelle avoir voulu congédier les femmes pour ne pas assister à des scènes de faiblesse. Épictète résume les pages platoniciennes avec quelques imprécisions (ce n'est pas un gardien de prison mais un messager qui fond en larmes) et en omettant certains détails, comme les pleurs des disciples décrits en *Phd.* 117c–d, détail sans lequel l'observation sur l'opportunité d'avoir éloigné les femmes ne se comprend pas.

Ces petites différences viennent du fait qu'est cité ici un souvenir d'une page platonicienne très célèbre et probablement chère à des traditions philosophiques d'orientations diverses. Il vaut la peine de noter que le contexte dans lequel Épictète évoque la dernière scène du *Phédon* est, en un sens général, purement stoïcien. Dans le cadre d'un discours très général sur l'éducation philosophique (paragraphe 55), Épictète formule une critique à l'encontre d'un apprentissage moral reposant seulement sur les livres, sans prévoir d'exercices ni de mise en pratique des préceptes moraux. La pratique de la vertu est rendue possible par l'engagement et le développement d'un rôle, qu'Épictète appelle *prosôpon*, une sorte de masque, métaphore du poste que chaque homme doit occuper sur la scène du monde et de l'existence. La scène du *Phédon* est ici rappelée pour exemplifier la capacité du sage à adopter une variété de comportements en fonction de son propre rôle, c'est-à-dire de son propre profil moral qui doit être maintenu avec constance et cohérence, mais aussi (et là se trouve l'élément le plus important) en fonction des rôles de ceux qui l'entourent, de façon à pouvoir adapter les comportements adéquats au degré d'éducation morale de ceux avec qui le sage est en rapport. Dans l'usage que fait Épictète de la métaphore du masque et du modèle de Socrate, on constate d'une part l'exhortation à être toujours cohérent avec soi-même et uniforme dans sa conduite, comme Socrate fut toujours serein et fort, même devant la mort ; d'autre part, l'exhortation à adapter son comportement aux différentes personnes et circonstances (prison/femmes *versus* disciples). La citation de la scène finale du *Phédon* devient un instrument démonstratif des deux aspects de la théorie de l'action typique du Stoïcisme tardif : d'un côté, la sérénité et la sobriété de Socrate (que le même Platon esquisse ailleurs), Socrate qui ne change pas de comportement, jusqu'aux derniers moments de sa vie ; d'un autre côté – et il s'agit là d'un élément qui n'est pas platonicien mais propre

à Épictète –, les différentes manières de traiter les hommes, exemplifiées par Socrate se montrant indulgent à l'égard du gardien de prison et sévère vis-à-vis de ses disciples.

Dans l'*Entretien* I 1, Épictète illustre l'un des fondements de sa pensée morale, à savoir la différence entre « ce qui est en notre pouvoir » et « ce qui n'est pas en notre pouvoir ». Il s'agit, cela est bien connu, d'une position théorique par laquelle Épictète traduit et synthétise des doctrines stoïciennes qui l'ont précédé, en particulier la distinction entre « ce qui est en notre pouvoir » et « ce qui n'est pas en notre pouvoir », qui contient la doctrine éthique du Stoïcisme ancien selon laquelle il n'y a pas de vrai bien ni de vrai mal en dehors de la vertu et du vice, parce que tout le reste est « indifférent », et la théorie fataliste, qui insère tout événement dans la concaténation du destin mais n'annule pas la responsabilité de l'homme, laissant à son pouvoir la faculté de l'assentiment. Dans ce contexte, indéniablement stoïcien, s'insèrent des échos au platonisme et en particulier à l'idée que l'âme est d'une certaine manière « enfermée » dans le corps qui en entrave la libre activité. C'est le cas de *Diss.* I 1, 14–15, où on lit :

> … alors que nous pouvons nous appliquer à un seul objet, nous attacher à un seul, nous préférons nous appliquer à plusieurs, nous enchaîner (πολλοῖς προσδεδέσθαι), à notre corps, à notre fortune, à notre frère, à notre ami (…) ainsi donc, enchaînés à plusieurs objets, leur poids nous tire vers le bas (πολλοῖς προσδεδεμένοι βαρούμεθα ὑπ' αὐτῶν καὶ καθελκόμεθα)[55].

L'écho à *Phd.* 81c8–10 (ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον …) est assez clair. Épictète récupère les images de la « pesanteur » – comme Sénèque avant lui – et de « l'entraînement vers le bas », mais sans les implications métaphysiques et eschatologiques que de telles images ont dans le *Phédon*. Rien en effet n'est dit à propos d'une capture de l'âme par le monde corporel, capture qui présupposerait une différence substantielle entre l'âme, immatérielle, et le corps, en plus de l'idée d'une vie de l'âme au-delà de la vie terrestre. Nous retrouvons l'usage d'un thème ou d'un symbole caractéristique du platonisme et qui se déduit des pages du *Phédon*, mais à l'intérieur d'un ordre d'idées et d'un cadre conceptuel qui demeurent essentiellement stoïciens.

55 La traduction des passages d'Épictète est empruntée à J. Souilhé dans Épictète, *Entretiens*, Paris : Les Belles Lettres, 1975.

L'idée que l'âme est alourdie et entraînée vers le bas par le corps est liée au thème de la parenté divine de l'âme humaine, thème sur lequel Épictète s'arrête plusieurs fois et auquel il consacre l'*Entretien* 9 du livre I. Dans ce cas également, les échos au langage et aux symboles du *Phédon* n'impliquent pas les points théoriques les plus forts de la pensée platonicienne auxquels ces symboles eux-mêmes sont étroitement liés. Au contraire, les références d'Épictète sont, de nouveau, entremêlées à des concepts propres au Stoïcisme orthodoxe ou à des contributions originales d'Épictète lui-même, mais cohérents avec le cadre doctrinaire de l'école.

Épictète développe le thème de la parenté divine de l'âme humaine selon un canon propre à la culture philosophique des débuts de l'Empire, diffusé dans la littérature « platonisante », et pas seulement païenne : il s'agit du canon philosophico-littéraire qui considère la nature humaine comme une union et une limite de deux natures distinctes, l'animale et la divine. Épictète fait référence explicitement, dans différents passages, à cette double appartenance, ou plus précisément, à cette parenté de l'homme. Dans *Diss.* I 3, 3–4, il dit que :

> … dans notre génération, ces deux éléments ont été mélangés, le corps, qui nous est commun avec les animaux, la raison et la pensée qui nous est commune avec les dieux ; certains inclinent vers cette parenté misérable et mortelle (συγγένειαν τὴν ἀτυχῆ καὶ νεκράν) ; bien peu, au contraire, vers celle qui est divine et bienheureuse (θείαν καὶ μακαρίαν) …

Et dans *Diss.* I 3, 7–8 :

> C'est à cause de cette parenté avec la chair que les uns (…) deviennent semblables à des loups (…) les autres à des lions (…) mais la plupart à des renards …

Les pages du *Phédon* auxquelles on peut comparer ces passages d'Épictète sont celles où revient l'argumentation sur l'âme qui se détache du corps dans lequel elle est emprisonnée et reste en contact avec le monde des réalités intelligibles, un monde immatériel auquel elle est « apparentée » ; l'adjectif συγγενές rapporté à la contiguïté de l'âme et de l'ordre de l'être éternel revient en *Phd.* 79d2–3 ; d'autres éléments lexicaux qui peuvent avoir inspiré Épictète se trouvent en *Phd.* 80c3 (τὸ σῶμα […] νεκρόν) et en 81e2, 82e2–3, où l'on peut lire les très célèbres images du corps comme prison et chaîne de l'âme, et qui sont à l'origine des δέσματα d'Épictète et déjà des *vincula* de Sénèque.

L'image de l'homme qui se métamorphose en animal peut renvoyer au *Phd.* 82a2, mais il s'agit d'une symbolique qui revient ailleurs chez Platon. La réfé-

rence à l'homme-animal chez Épictète présente en effet des différences remarquables par rapport aux pages du *Phédon*, à la fois d'un point de vue littéraire et conceptuel. Le passage platonicien ne présente pas seulement un spectre plus grand d'animaux, mais aussi de symboles d'attitudes morales, qui ne sont pas seulement négatives, comme le montre la référence aux animaux grégaires et utiles tels que les abeilles, les guêpes ou les fourmis. Plus important, le passage platonicien est inséré dans une argumentation eschatologique à l'appui de la théorie de la transmigration de l'âme dans plusieurs corps et de la théorie de la transmigration comme système de récompense et de punition de la conduite de l'homme. Face à ce tableau, qui ressemble à plus d'un titre à celui de la *République* et du mythe d'Er, celui d'Épictète se réduit à une simple image rhétorico-philosophique : l'homme déloyal est comme un loup, l'homme violent comme un lion, etc., parce que les hommes mauvais partagent la nature des bêtes féroces auxquelles ils sont « apparentés ». Malgré cette différence importante, on saisit précisément dans la référence à l'homme-animal l'origine du motif caractéristique – qu'Épictète fait sien – de l'homme μεθόριος, dont la nature est à la frontière entre le divin et le féroce. En s'arrêtant sur la transformation de l'homme dans l'espèce animale qui s'adapte davantage à la qualité morale et sur la conduite de l'individu qui ne subit pas cette transformation, Platon explique que, quoiqu'il se pose au sommet de l'échelle animale, l'homme commun reste plus près des animaux irrationnels. Seul le philosophe peut parvenir au genre divin, auquel il est apparenté pour ce qui relève de l'âme[56]. C'est ici qu'à mon avis trouve sa naissance l'idée de l'homme-frontière, bien que chez Épictète elle ait davantage une valeur morale et normative que métaphysique. Chez Épictète, la parenté de l'homme avec la divinité se combine avec l'idée stoïcienne de la communauté des dieux et des hommes, ces derniers étant limités aux philosophes.

Les références aux thématiques du *Phédon* de la part d'Épictète révèlent un sens logique cohérent : aux thèmes de la parenté divine de l'âme et de la philosophie comme recueillement et éloignement du monde s'ajoute celui de la méditation sur la mort. Dans ce cas aussi, on assiste à une combinaison d'images platoniciennes avec des doctrines et des termes techniques stoïciens. En II 1, 15, Épictète évoque les « épouvantails » (μορμολύκεια) de la mort discutés en *Phd.* 77e[57], mais dans un contexte qui est certainement stoïcien et même chrysippéen. Le contexte est donné par la distinction entre « l'audace » et la « précaution » et par le rapport de cette dernière avec la « répulsion ». En effet,

56 *Phd.* 81e5–82c1.

57 Voir Erler, 'Death is a Bugbear'.

et l'audace et la précaution sont définies au cours de cet entretien en référence à la classification des maux, des biens et des indifférents. La référence au thème des indifférents n'est pas explicite et directe, mais suggérée par la formule au paragraphe 10 : « ce qui pour nous ne fait pas de différence » (οὐδὲν διαφέρει ἡμῖν). À ce *topos* de l'ancien Stoïcisme, Épictète entremêle un thème central de son éthique, la distinction entre les choses qui sont en notre pouvoir et celles qui ne sont pas en notre pouvoir et ne dépendent pas de notre choix. Enfin, Épictète analyse la précaution à la lumière des objets vers lesquels elle se dirige : si elle se tourne vers des objets qui ne dépendent pas de nous, la précaution se transforme en peur ; si elle se tourne vers des objets qui sont en notre pouvoir, elle est associée à une répulsion raisonnable. Ce raisonnement est suivi de la référence aux « épouvantails » du *Phédon*. La référence n'est pas simplement littéraire, mais signale une orientation intellectuelle (commune aussi à Marc Aurèle qui s'inspire probablement d'Épictète). Cette orientation conjugue les dogmes stoïciens de « l'indifférence » et de l'apathie du sage avec l'idéal platonicien de la méditation sur la mort ; cette méditation n'est pas du pessimisme, mais une nouvelle version du « soin de l'âme » (ἐπιμέλεια) socratique, parfaitement cohérente avec les principes non pas ontologiques mais éthiques qui justifient la référence au *Phédon*. Dans *Diss.* IV 1, 172, Épictète glose *Phd.* 64a et 67d afin de bien nous faire comprendre ce soin de l'âme, entièrement fondé sur des fondements moraux, et non métaphysiques ni seulement religieux :

> ne te déchargeras-tu pas de ce que Dieu t'a donné quand il te le redemande ? Ne t'exerceras-tu pas, *non seulement* à la mort, comme le dit Platon, *mais aussi* à subir la torture, l'exil, les mauvais traitements, en un mot à restituer tout ce qui n'est pas tien ?

Le « non seulement / mais aussi » révèle la transformation de la perspective eschatologique (platonicienne) en une perspective morale (stoïcienne) ; selon cette dernière, la séparation de l'âme coïncide avec sa supériorité absolue et cette supériorité est donnée, désormais, par les contenus du savoir, par la possession du critère du vrai et, dans le langage d'Épictète, par l'usage correct des représentations, plutôt que par l'appartenance de l'âme à un degré ontologique supérieur.

IX

En conclusion, faire une histoire de la réception du *Phédon* dans le Stoïcisme n'est pas facile, et cela notamment en raison de la discontinuité des manières

d'aborder le dialogue au sein même de l'École. Il est plus facile d'identifier les thèmes privilégiés par les Stoïciens. Le thème dominant est celui du rapport entre l'âme et le corps, mais ce n'est pas le seul. Ce qui semble avoir frappé particulièrement les Stoïciens anciens est le concept de séparation. Ils utilisent aussi abondamment les similitudes, selon un usage qui ne correspond pas toujours à un endossement des concepts et des doctrines qui sont au fondement des symboles les plus célèbres du dialogue.

Dans cette histoire, il convient de mentionner une absence présumée, et une intrusion. L'absence présumée est celle de Posidonius ; l'intrusion est donnée par la réception cicéronienne du *Phédon* dans les *Tusculanes*, et, pour certaines références, dans le *Somnium Scipionis*[58]. On ne peut pas exclure – c'est même plutôt plausible – que Sénèque au moins ait tenu compte des deux textes cicéroniens. Et il est d'un certain point de vue plausible que ce soient précisément les textes cicéroniens qui aient restitué, secrètement, un usage du *Phédon* par Posidonius. Mais pour vérifier cela, il faudrait se lancer dans une nouvelle analyse des sources du Stoïcisme latin, une tâche qui excède les limites de ma propre analyse.

58 Voir par exemple *Somn.* 14 ; 26 ; 29.

Sextus, the Number Two and the *Phaedo*

*Lorenzo Corti**

1 Introduction

The present paper will be devoted to Sextus' use of some puzzles raised in the *Phaedo* against a dogmatic notion of the number two. Sextus' attack on two takes place in three *loci* of his work, in which he targets, more generally, a dogmatic metaphysics of numbers: the treatise *Against the Arithmeticians* (*M* IV), and the final part of his attack against dogmatic physics in the *Outlines of Scepticism* and *Against the Physicists* (*PH* III 151–167 and *M* X 248–309 respectively). These passages are not identical, but they share a common structure. Sextus first of all reports what he presents as a Pythagorean doctrine devoted to incorporeal objects—numbers in particular (*M* IV 2–10; *PH* III 151–157; *M* X 248–284); and then he attacks the conception of number as it is characterized in this doctrine (*M* IV 10–34; *PH* III 157–167; *M* X 284–309). To these *loci* we should add a passage of the treatise *Against the Logicians* in which Sextus, putting forward an account of the Pythagorean criterion of truth, describes what he calls a Pythagorean doctrine, without attacking it afterwards: *M* VII 92–109.

The most influential work on Sextus' four accounts of the alleged Pythagorean doctrine is Burkert's *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*.[1] The

* This paper is an outcome of my research project 'Scepticism, Metaphysics and Sciences', funded by the EU and developed at the UMR 8546, ENS Paris (FP7-Marie Curie IEF-275852). The paper has benefitted from remarks from Jonathan Barnes, Myrto Hatzimichali, Marwan Rashed, and David Sedley. I am very grateful to them all, as well as to the organizers and audiences of the conferences in Liège, Vandoeuvres (Fondation Hardt) and Paris where this work has been presented and discussed.

1 See W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972, 53–83. Parts of Burkert's view were anticipated by Zeller and De Vogel. Isnardi-Parente ('Sesto, Platone, l' Accademia Antica e i Pitagorici', *Elenchos* 13, 1992, 120–168) agrees that the bulk of the doctrine reported by Sextus in *M* is derived from sources in the Early Academy, especially Xenocrates. Some doubts about these identifications have been recently raised by Brennann, who argues that the state of our evidence precludes any confident pronouncements about the original sources of the doctrine ('Sextus on Number: *M* X 248–309', forthcoming in K. Algra—K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge: Cambridge University Press). I am grateful to Brennan for having let me read his paper before publication.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_006

passages in Sextus were in general considered, at least before Burkert's book, among the most important later sources for Pythagoreanism, along with the *Pythagorean Commentaries* excerpted by Alexander Polyhistor[2] (contained in the eighth book of Diogenes Laertius' *Lives of the Eminent Philosophers*), the *Life of Pythagoras* excerpted by Photius and the reports of the doxographer Aëtius. All these sources ascribe to the Pythagoreans a doctrine characterised, in particular, by two features. First: there are two principles, the one and the two; second: the geometrical items (the point, the line, the surface and the solid) are somehow produced by or derived from the first four numbers. Burkert persuasively argues that the doctrine of the Two Principles and of the Derivation System *is not* a Pythagorean doctrine, held by Pythagoras or one of his followers. This doctrine is an achievement of Plato and the Academy: it has its origin in Plato's *Timaeus* and unwritten doctrines, and the works of his pupils Speusippus and Xenocrates.[3] So this tradition is to be taken as evidence for the Old Academy, not for historical Pythagoreanism; and the background of the passages in Sextus is not constituted—say—by Aristotle's account of Pythagoreanism, but rather by Plato's late works, the fragments of Speusippus and Xenocrates, and Aristotle's criticism of the Ideal numbers, as well as by the works of the Neo-Pythagorean philosophers of the Hellenistic and post-Hellenistic era.

2 *M* IV 21–22: Sextus' Argument vs. the Number Two

Sextus' attack on the number two is deployed in *M* IV 21–22; *M* X 302–309 and *PH* III 164–166 present parallel arguments. The following pages will be focused on *M* IV 21–22: we will start from this passage, and then read the more relevant Sextan *loci paralleli* and the passage in the *Phaedo* which Sextus' arguments stem from in order to get clearer on it.[4]

2 On which see now A.A. Long, 'The Eclectic Pythagoreanism of Alexander Polyhistor', in: M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 139–159.

3 Cf. L. Brisson, '*Contre les arithméticiens* ou contre ceux qui enseignent que les nombres sont des principes', in: J. Delattre (ed.), *Sur le* Contre les professeurs *de Sextus Empiricus*, Villeneuve d'Ascq: Editions du Conseil Scientifique de l'Université Charles de Gaulle/Lille III, 2005, 70–71.

4 For the Greek text of *PH* and *M*, I refer to the standard edition by Mutschmann and Mau; for the Greek text of the *Phaedo*, I refer to the edition by Burnet—indicating in both cases when I follow an alternative reading. An extended analysis of Sextus' arguments will appear

At the start of his *Against the Arithmeticians*, Sextus introduces his target. There is a discipline, the arithmetical art (ἀριθμητικὴ τέχνη), which deals with number. The discipline has two ἀρχαί: the one or unit is a principle which produces the structure of all the other numbers; the two is a principle which produces length (*M* IV 4: ἡ μὲν οὖν μονὰς ἀρχή τις ὑπόκειται τῆς τῶν ἄλλων ἀριθμῶν ἀπεργαστικὴ συστάσεως, ἡ δὲ δυὰς μήκους ἐστὶν ἀπεργαστική).[5] Now Sextus wants to destroy number and to show that the discipline which is constructed to handle it does not exist (*M* IV 1). First of all, Sextus attacks the principle of all number: in *M* IV 10–20 he devotes himself to destroying, i.e. showing the non-existence, of the one or unit, and thereby of any number. He then turns his weapons against the number two:

> So much, then, concerning the unit; and once it is destroyed, all number is destroyed. [21] Still, let us add the remarks about the number two. This is formed by the conjunction of units in a way which also creates a certain puzzle—a puzzle which Plato too has previously raised in his *On the Soul*. For, once a unit is juxtaposed to another unit, in virtue of the juxtaposition either something is added or subtracted, or nothing is either added or subtracted. But if nothing is added or subtracted, the number two will not result from the juxtaposition of a certain unit to another unit. [22] If, in virtue of the juxtaposition, something is subtracted, there will be a diminution of a unit, and the number two will not be formed. And if something is added, the two items will not make two, but four: for the additional two, the unit and the other unit will compose the number four. Therefore, the number two is nothing. And the same difficulty may be raised for any number, so that, because of this, number is nothing.[6]
>
> SEXTUS EMPIRICUS, *M* IV 20–22

---

in L. Corti, *Sextus Empiricus: Against the Arithmeticians*, introd., transl. and comm., forthcoming.

5 Versions of this discipline can be found e.g. in the works of Nicomachus of Gerasa (*Introduction to Arithmetic*) and Theo of Smyrna (*Mathematics Useful for Understanding Plato*). It is to Neo-Pythagorean philosophers like them that Sextus is likely to address his attack.

6 Ταῦτα μὲν οὖν περὶ μονάδος, ἧς ἀνῃρημένης πᾶς ἀνῄρηται ὁ ἀριθμός· ὅμως δ' οὖν ἐπισυνάπτωμεν καὶ τὰ περὶ τῆς δυάδος. ἀπόρως (Bury: ἄπορος Mau ms.) γάρ πως καὶ αὕτη συνίσταται κατὰ τὴν τῶν μονάδων σύνοδον, ὥσπερ καὶ ὁ Πλάτων διὰ τοῦ Περὶ ψυχῆς πρότερον ἠπόρηκεν. παρατεθείσης γὰρ μονάδος ἑτέρᾳ μονάδι ἤτοι προσγίνεταί τι κατὰ τὴν παράθεσιν ἢ ἀπογίνεται ἢ οὔτε προσγίνεταί τι οὔτε ἀπογίνεται. ἀλλ' εἰ μὲν οὔτε προσγίνεταί τι οὔτε ἀπογίνεται, οὐκ ἔσται κατὰ παράθεσιν τῆς ἑτέρας μονάδος τῇ ἑτέρᾳ ἡ δυάς. εἰ δὲ ἀπογίνεταί τι κατὰ τὴν παράθεσιν, ἐλάττωσις ἔσται τοῦ ἑνὸς [καὶ ἑνός], καὶ δυὰς οὐ γενήσεται. εἰ δὲ προσγίνεταί τι, τὰ δύο οὐ γενήσεται δύο ἀλλὰ τέσσαρα· δυὰς γὰρ ἡ ἐπιγινομένη καὶ μονὰς καὶ ἑτέρα μονὰς τὸν τῶν τεσσάρων ἀριθμὸν συνίστησιν. οὐδὲν

The Greek text which I have just translated is the one edited by Mau, with two emendations: first, following Bury, I have introduced ἀπόρως instead of ἄπορος; second, I expunged the expression καὶ ἑνός, which does not make sense and does not appear in the parallel passages.[7] The argument is introduced by Sextus as stemming from the *Phaedo*, as the γάρ suggests. We can sketch it as follows ('[ ]' contains what I take to be underlying premises—step 2—or intermediary conclusions—steps 7 and 8):

1) The number two is constituted by the conjunction of the units.
2) [If something is in conjunction with something else, then the former is juxtaposed to the latter.]
3) If a unit is juxtaposed to another unit, then, because of the juxtaposition, either (i) something is added or (ii) something is subtracted or (iii) nothing is either added or subtracted.
4) But (iii) implies the non-existence of the number two: for if nothing is either added or subtracted, the number two will not exist in virtue of the juxtaposition of the units.
5) And (ii) implies the non-existence of the number two: for, if something is subtracted through the juxtaposition, then there will be a diminution of a unit, and the number two will not be formed.
6) And (i) implies the non-existence of the number two: for, if something is added, the two items will not become two things but four; for the additional two and the unit and the other unit will compose the number four.
7) [So the number two cannot be composed by the juxtaposition of the units.]
8) [So the number two cannot be composed by the conjunction of the units.]

–

9) The number two does not exist.

The main line of the argument is the following. The number two is defined or characterized in a way (i.e. as a conjunction of units: premise 1) which implies an exclusive and exhaustive disjunction (expressed in premise 3) each member

ἄρα ἔσται δυάς. ἡ δὲ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἀπορία καὶ ἐπὶ παντὸς ἀριθμοῦ, ὥστε μηδὲν εἶναι κατὰ τοῦτο ἀριθμόν.

7 Cf. *M* X 309: ἐλάσσωσις ἔσται τῆς μιᾶς μονάδος, which suggests that the right reading in *M* IV 21–22 is just ἐλάσσωσις ἔσται τοῦ ἑνός.

of which is shown to entail the non-existence of the number two[8] (in premises 4, 5 and 6 respectively). The crucial premise is 6, which is characterized by the same indeterminacy which characterises all the other premises. Sextus considers the possibilities that something is added, or subtracted, or neither added nor subtracted, but does not indicate *to what* it is added or *from what* it is subtracted. So one trivial but crucial question is: something is added *to what*?

3 *M* X 308–309

The Sextan *locus* closest to *M* IV 21–22 is *M* X 308–309. In the sections immediately preceding this passage Sextus has argued that number, like anything else known by man, may be known either by the senses or by the intellect. But number is not perceptible by the senses: for it cannot produce appearing, and is known by learning (*M* X 300–301). In our section, Sextus puts forward four arguments purporting to show that number is not known by intellect either. The first argument (*M* X 302–304), which Sextus indicates as stemming from the *Phaedo*, shows the difficulties we meet if we take number to be known by memory through the combination of certain items (μνήμῃ κατ' ἐπισύνθεσίν τινων). The second argument (304) seems to be the application of the same pattern of argument to the particular case of the number ten. The third argument (305–307) reports the difficulty put forward in *Phd.* 97a against the idea that the mere conjunction of two units and their juxtaposition is the cause of those which were not formerly two things becoming two. Finally, Sextus puts forward a fourth argument (308–309):

> It is also possible to argue thus. If number is anything, when one thing is juxtaposed to another, say a unit to a unit, then either something is added to the units which have been put together, or something is subtracted from them, or nothing is either added to them or subtracted. But if nothing is either added to them or subtracted from them, the number two will not exist in virtue of the juxtaposition of one unit to the

8 The form of the argument is this:

(1) Either *P* or *Q* or *R*
(2) If *P*, then *S*
(3) If *Q*, then *S*
(4) If *R*, then *S*
―――――
(5) *S*.

> other—just as it did not exist before the conjunction. And if something is subtracted because of their juxtaposition, there will be a diminution of a unit and the number two will not come into existence. And if something is added to them, say the two, then the items which ought to be two things will become four things. Indeed, the number two, which has been added, was a unit and another unit; thus, when this is added to the unit and the unit which have been put together, it will make the number four—and that is absurd. So then, number is nothing.[9]
>
> SEXTUS EMPIRICUS, *M* X 308–309

We may sketch the argument at stake in the passage, supplementing some obvious premises, as follows. If number is anything, then it amounts to the conjunction and juxtaposition of units. But if a unit is juxtaposed to another unit, then either (i) something is added to the units which have been put together; or (ii) something is subtracted from them; or (iii) nothing is either added to them or subtracted from them. But the three possibilities all imply the non-existence of number; therefore number is nothing.

We find here an argument which shares with the argument in *M* IV 21–22 the basic terminology (παράθεσις/παρατίθεσθαι for 'juxtaposition'/'juxtaposing', σύνοδος for 'conjunction', προσγίγνεσθαι for 'adding', ἀπογίγνεσθαι for 'subtracting', ἐλάσσωσις for 'diminution') and the main line (the dogmatic definition of number entails a trilemma whose disjuncts imply the non-existence of it). But this is a *generalization* of the argument in *M* IV 21–22 (for it argues for the impossibility of conceiving any number, not just the number two, as a conjunction of units);[10] what is more important, it is a less elliptical version of the argument in *M* IV, which clarifies some aspects of it. First, the juxtaposition and conjunction of the units are characterised as taking place *in time*.[11] Second, the

9 ἔνεστι δὲ καὶ ὧδε συνερωτᾶν. εἰ ἔστι τι ἀριθμός, ὅτε παρατίθεταί τι ἑτέρῳ, οἷον τῇ μονάδι ἡ μονάς, τότε ἢ προσγίνεταί τι ταῖς συνελθούσαις μονάσιν ἢ ἀπογίνεται τῶν συνελθουσῶν ἢ οὔτε προσγίνεταί τι αὐταῖς οὔτε ἀπογίνεται. ἀλλ' εἰ μήτε προσγίνεταί τι αὐταῖς μήτε ἀπογίνεται αὐτῶν, οὐκ ἔσται δυὰς κατὰ τὴν παράθεσιν τῆς ἑτέρας τῇ ἑτέρᾳ, ὡς οὐδὲ πρὶν τῆς συνόδου ἐτύγχανεν. εἰ δὲ ἀπογίνεταί τι κατὰ τὴν παράθεσιν αὐτῶν, ἐλάσσωσις ἔσται τῆς μιᾶς μονάδος καὶ οὐκέτι δυὰς γενήσεται. εἰ δὲ προσγίνεταί τι αὐταῖς, οἷον ἡ δυάς, τὰ ὀφείλοντα δύο εἶναι τέσσαρα γενήσονται. δυὰς γὰρ ἡ ἐπιγενομένη μονὰς ἦν καὶ μονάς· προσελθοῦσα οὖν μονάδι καὶ μονάδι, ταῖς συνερχομέναις, τὸν τέσσαρα ποιήσει ἀριθμόν· ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον. τοίνυν οὐκ ἔστι τι ἀριθμός.

10 Cf. the final phrase in *M* IV 22, which alludes to this generalisation: ἡ δὲ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἀπορία καὶ ἐπὶ παντὸς ἀριθμοῦ, ὥστε μηδὲν εἶναι κατὰ τοῦτο ἀριθμόν.

11 As the expressions ὅτε παρατίθεταί τι … τότε ἢ προσγίνεταί τι … and πρὶν τῆς συνόδου suggest.

premise 4, which in *M* IV was just affirmed, is here grounded on an allusion to a little argument: the number two did not exist before the juxtaposition of the units; so if nothing is either added to/subtracted from them after and because of the juxtaposition, the number two will still not exist. Third, and crucially, *M* X 308–309 determines the indeterminacy in *M* IV 21–22: 'either something is added'—to *what*? *M* IV 21–22 does not say; *M* X 308–309 shows that it is 'to the two units in question':[12] 'the number two is added to the units which have been put together'.

4 Plato, *Phd.* 96e–97b, 101b–c

In *M* IV 21–22, Sextus mentions a puzzle about the number two raised by Plato in the *Phaedo*. What are the difficulties put forward by Plato, exactly? Sextus refers to *Phd.* 96e–97b; let us have a look at the passage in its context. (I will put forward a slightly modified version of Gallop's translation, in which I have inserted square brackets: the reason for this will be given later.)

Cebes wants it proved that our soul is imperishable and immortal (95b–c). This, Socrates points out (95e–96a), calls for a 'thorough inquiry into the whole question of the cause of coming-to-be and destruction' (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι). When I was younger, Socrates continues (96a–b), I was remarkably keen on natural science, which dealt with 'the cause of each thing's coming-to-be, perishing, and existing' (96a: τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι). But I had absolutely no gift for this kind of inquiry. For, I was so utterly blinded by this inquiry that I unlearned things I formerly supposed I knew.

In particular, Socrates believed that

1) A human being grows by eating and drinking: when from the food flesh is added to flesh … the small human being comes to be large (96c–d);
2) Ten is greater than eight because of the accruing of two to the latter (96e).[13]

12 ἢ προσγίνεταί τι ταῖς συνελθούσαις μονάσιν ἢ ἀπογίνεται τῶν συνελθουσῶν; cf. the subsequent expressions αὐταῖς, αὐτῶν, ταῖς συνερχομέναις.

13 Plato, *Phd.* 96c–e: [Σωκράτης] ἐγὼ γὰρ ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὥς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾤμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται. τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις

But he does not believe anymore that he knows the causes of these phenomena. For on the one hand, Socrates does not accept that

> when you add one to one, [it is] either the one to which the addition is made [that] has come to be two, or the one that has been added and the one to which it has been added, [that] have come to be two, because of the addition of one to the other. For, I wonder if, when they were apart from each other, each was one and they were not two then; whereas when they come close to each other, this then became a cause of their coming to be two—the union in which they were juxtaposed.
>
> *Phd.* 96e–97a

On the other hand, Socrates does not believe that

> if you divide one, this has now become a cause for [its] coming to be two—namely division; because if so, we have a cause opposite to the previous one for [its] coming to be two; then it was their being brought close to each other and added, one to the other; whereas now it's their being drawn apart, and separated each from the other.[14]
>
> *Phd.* 97a–b

A little later, Socrates introduces the Forms, and suggests that *they* (and not the things already mentioned) are the causes of the facts at stake:

τὰ αὑτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν. … καὶ ἔτι γε τούτων ἐναργέστερα, τὰ δέκα μοι ἐδόκει τῶν ὀκτὼ πλέονα εἶναι διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι, καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου μεῖζον εἶναι διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν.

14 Πόρρω που, ἔφη, νὴ Δία ἐμὲ εἶναι τοῦ οἴεσθαι περὶ τούτων του τὴν αἰτίαν εἰδέναι, ὅς γε οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαυτοῦ οὐδὲ ὡς ἐπειδὰν ἑνί τις προσθῇ ἕν, ἢ τὸ ἓν ᾧ προσετέθη δύο γέγονεν, ἢ τὸ προστεθὲν καὶ ᾧ προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ δύο ἐγένετο· θαυμάζω γὰρ εἰ ὅτε μὲν ἑκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἓν ἄρα ἑκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἤστην τότε δύο, ἐπεὶ δ'ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι, ἡ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι. οὐδέ γε ὡς ἐάν τις ἓν διασχίσῃ, δύναμαι ἔτι πείθεσθαι ὡς αὕτη αὖ αἰτία γέγονεν, ἡ σχίσις, τοῦ δύο γεγονέναι· ἐναντία γὰρ γίγνεται ἢ τότε αἰτία τοῦ δύο γίγνεσθαι. τότε μὲν γὰρ ὅτι συνήγετο πλησίον ἀλλήλων καὶ προσετίθετο ἕτερον ἑτέρῳ, νῦν δ' ὅτι ἀπάγεται καὶ χωρίζεται ἕτερον ἀφ' ἑτέρου. With Gallop, I omit the words ἢ τὸ προστεθὲν suggested at 96e9 by Wyttenbach, which raise a further possibility: 'the one that was added' has become two. In any case, the omission does not bear any weight on my interpretation of the passage.

> Then—Socrates said—wouldn't you be afraid to say that ten is greater than eight by two, and that this is the cause of its exceeding, rather than that it's by numerousness, and because of numerousness? (…) And again, wouldn't you beware of saying that when one is added to one, the addition is the cause of [their] coming to be two, or when one is divided, that division is the cause? You'd shout loudly that you know no other way in which each thing comes to be, except by participating in the peculiar Being of any given thing in which it does participate; and in these cases you own no other cause of their coming to be two, save participation in twoness: things that are going to be two must participate in that, and whatever is going to be one must participate in oneness. You'd dismiss those divisions and additions and other such subtleties …[15]
>
> *Phd.* 101b–c

So Socrates concludes, in particular, that:

3) It is not the case that ten is greater than eight by two;
4) Ten is greater than eight by numerousness and because of numerousness.
5) It is not the case that the addition of a unit to a unit is the cause of [their] coming to be two;
6) It is not the case that the division of something is the cause of [its] becoming two; but
7) The cause of the coming to be of two things is the participation in twoness.

In his commentary, Gallop points out that in 96e–97b Socrates raises two different questions. The first one is whether any of the things mentioned (the first unit to which the second unit is added, or both) can properly be said to 'come to be two', i.e. what the subject of the predicate 'come to be two' could be; the second question is whether it is the process of addition (πρόσθεσις) that makes the units two. And—we may add, sticking to Gallop's

15 Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὰ δέκα τῶν ὀκτὼ δυοῖν πλείω εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν λέγειν, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος; … Τί δέ; ἑνὶ ἑνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; καὶ μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἓν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν …

translation—Socrates then tackles only the second of the questions he has raised. For in the rest of the passage Socrates ignores the question of what can properly be said to come to be two; he only deals with the question of what is the cause of the units' coming to be two, and comes to the conclusion that it is the Form of two. But Gallop does deal with the first question he has distinguished:

> 'Two' can be predicated of a pair of items taken together, but of neither taken singly. 'One' can be predicated of either taken singly, but not of both taken together. (…) In the light of this, the predicate 'come to be two' is, indeed, puzzling. For two items taken singly can *never* be two, and taken together they must *always* be two. A set cannot, it seems, change its cardinal number, whereas the verb 'come to be' suggests that it can. More generally, how can things 'come to be *F*', where *F* is a character that they either always or never possess? Number predicates appear to be such that things cannot 'come to' acquire them.[16]

Gallop's translation and commentary of the passages at stake call for a couple of remarks. His translation of 96e–97a suggests that Socrates raises two puzzles, and that the first of them turns on what the subject of change is; his translation of all the other passages suggests that Socrates takes for granted that what comes to be two are the units; that Socrates then considers only the second puzzle, i.e. what is the cause of *the units* coming to be two; and that Socrates ends by explaining *this* fact rejecting the addition, and appealing to the Form of two (see 101b–c).

Both the ancient and modern commentators I have consulted, in discussing this passage from the *Phaedo*, have considered the two puzzles distinguished by Gallop. It is clear, for instance, that Damascius finds puzzling both the possibility that a unit, or units A and B, come to be two, and the possibility of explaining these phenomena by reference to addition or division.[17] More recently, Bostock has suggested that *Phd.* 96e–97a refers to both puzzles mentioned by Gallop;[18] so has Menn. Menn has further argued that the first of the difficulties raised by Plato is a development of a puzzle we find in a fragment of Epicharmus (fr. 276 Kassel-Austin). The basic idea runs as follows. If you add something (a unit) to

16 D. Gallop (ed.), *Plato: Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1975, 173.

17 Cf. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. II: Damascius*, ed. and trans. by L.G. Westerink, Amsterdam: North-Holland, 1977, 220–221.

18 Cf. D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1986, 141.

a number, it is not the same number anymore. Therefore you cannot say that the number has grown. Similarly, if you add something to a human body, then it is not the same thing anymore. Therefore you cannot say that the body has grown. According to this interpretation, the main problem at stake here is that of the identity of items (a number, a body) through time—throughout the process of growth. Plato would use the difficulties raised by Epicharmus in order to show that growth cannot be explained by means of addition, but must be explained by means of Forms.[19]

It is worth noting, though, that as far as the Greek is concerned, Socrates in 96e might be understood as raising only the puzzle about the cause of the change. To get that interpretation, you just leave out the expressions in square brackets: [it is], [that], [that].[20] And the fact that *this* is the only aspect that Socrates goes on to address encourages this reading.

More importantly, according to Gallop the phenomenon for which Socrates seeks an explanation is the units coming to be two. Two passages support this reading: in 97a4–5 the question is what is 'the cause of the coming to be two of the units' (αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι); in 101c4–6, the question is how to explain 'the coming to be two' (δύο γενέσθαι) of the 'the things that are going to be two' (τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι). However, in all the other cases Plato indicates the *explanandum* just by the expressions τὸ δύο γεγόνεναι (97a7), τὸ δύο γίγνεσθαι (97b1), τὸ δύο γενέσθαι (101c1)—Gallop's possessive adjectives 'its' and 'their' which I have square-bracketed find no correspondence in the Greek text. With Gallop, we might take the δύο to act as a predicate and αὐτοῦ/αὐτοῖς to be implicit in the occurrences of this formula in 97a7, 97b1–'its [i.e. the unit's] coming to be two'—and 101c1—'their [i.e. the units'] coming to be two'. Alternatively, however, we might take the δύο to act as a subject and no expression to be implicit in this formula, so that it would read 'the coming to be of two things'. In other words, if we stick to the Greek, the phenomenon that Plato is looking for an explanation of could be *not* that of *a unit* or *a first and a second unit* coming to be two, but rather the coming to be of two things. The question, in this case, would not be 'How can we explain that the units have become two?', but

19 Cf. S. Menn, 'On Socrates' First Objections to the Physicists (*Phaedo* 95e8–97b8)', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, 2010, 37–68, esp. at 45–46.

20 Cf. the translation by Long in D. Sedley—A. Long, *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010: 'I don't allow myself to say even that, when somebody adds one to one, either the one it was added to has become two, or the one that was added and the one it was added to became two, on account of the addition of the first to the second'.

rather 'How can we explain that there are now two things where there was only one?'; and it might be useful to keep this distinction in mind.

My second remark is about Gallop's treatment of the first question he distinguishes: 'Can any of the things mentioned (the first unit to which the second unit is added, or both) properly be said to come to be two?' Gallop's analysis encourages a negative answer: none of the things mentioned can be said to come to be two, since nothing at all can come to be two things. Numerical predicates apply to sets of items; and a set does not change its cardinality. So we might think that it is impossible to find an explanation for the fact that something has become two things, since that is not a fact—and therefore there isn't any explanation.

But that would be a mistake. That a set cannot change its cardinal number is true, and trivial, if we take the word 'set' in a technical sense—in the way it is used in Set Theory; false, and obviously so, if we take 'set' in the sense of 'group' or the like. For we can say things like 'The set/group of my teeth has changed its cardinality more than once', 'The number of Italian scholars in Switzerland has recently increased', etc. I mean: we cannot react to Gallop's first puzzle by simply saying that no sentence of the form 'The set/group of my teeth has changed its cardinality' can express a truth, because this is not so; we have to answer the puzzle by providing another analysis of the sentence. We have to conciliate the two truths that a set cannot change its cardinality, but a group can.

5 *PH* III 164–165 and *M* X 323, 328–330

We have seen that in the *Phaedo* there are traces of two different accounts of the coming to be of two things: (i) something (either an item or a plurality of items) has become two things; (ii) two things have come to be. Most of the interpreters have taken seriously the first account, and thought that the problem Plato faces here is how to explain that unit A and unit B have come to be two things; and Menn has argued that Plato is developing a problem, that of the identity of number through time, which is taken by Epicharmus to be analogous to the problem of the identity of body through time. In the light of this distinction, we might ask which of the two accounts underlies Sextus' arguments, and whether Sextus is dealing with the difficulty indicated by Menn.

If we go back to the Sextan arguments we have considered so far, we can see that Sextus refers to the *explanandum* at stake in both the ways we have distinguished—so in *M* IV 21–22 he says both that τὰ δύο οὐ γενήσεται δύο ἀλλὰ τέσσαρα and οὐκ ἔσται ... ἡ δυάς, δυὰς οὐ γενήσεται; and in *M* X 308–309 he says both that τὰ ὀφείλοντα δύο εἶναι τέσσαρα γενήσονται and οὐκ ἔσται δυάς, οὐκέτι

δυὰς γενήσεται. In order to get clearer on the matter, let us have a look at the pertinent Sextan *loci*.

Let us start with *PH* III 164–166. This passage belongs to a section, 157–167, in which Sextus wants to show that number does not exist. Sextus' strategy is the following. If number exists, then either it is the countable items (i.e. it is an accident) or something different, apart and outside from the countable items (i.e. it is a substance); but the first possibility is to be excluded (as the so-called Pythagoreans show by means of the argument which Sextus reports in 156–157); and the second possibility is also to be excluded (as Sextus shows by means of the arguments he puts forward in 157–166); therefore number does not exist. In *PH* III 164–166, then, we find an argument which is supposed to show that the number two is not a substance (164–165), followed by another argument in which the same pattern is used in order to show that all the other numbers are not substances either. We will consider only the first argument. It can be presented as follows:[21]

1) Suppose that (i) the number two is something outside and apart from countable items; and that (ii) the number two is composed by putting a unit together with another unit.
2) When a unit is put together with another unit, (i) either something is added to the units from outside, or (ii) something is subtracted from them, or (iii) nothing is either added or subtracted.
3) But if nothing is either added or subtracted, there will not be a two. For, when the units were separate from one another there was no two observed in them by their own definition; nor has anything now come to them from outside, or been subtracted either, according to the hypothesis. Hence, putting a unit together with a unit will not make a two if nothing is either subtracted or added from outside.

21 *PH* III 164–165: Πῶς δὲ καὶ γίνεσθαί φασιν ἐκ τῆς μονάδος τὴν δυάδα οἱ ἔξωθέν τι δοκοῦντες εἶναι τὸν ἀριθμὸν παρὰ τὰ ἀριθμητά; ὅτε γὰρ συντίθεμεν μονάδα ἑτέρᾳ μονάδι, ἤτοι προστίθεταί τι ταῖς μονάσιν ἔξωθεν, ἢ ἀφαιρεῖταί τι ἀπ' αὐτῶν, ἢ οὔτε προστίθεταί τι οὔτε ἀφαιρεῖται. ἀλλ' εἰ μὲν οὔτε προστίθεταί <τι> οὔτε ἀφαιρεῖται, οὐκ ἔσται δυάς. οὔτε γὰρ χωρὶς ἀλλήλων οὖσαι αἱ μονάδες εἶχον τὴν δυάδα ἐπιθεωρουμένην αὐταῖς κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῶν λόγον, οὔτε νῦν τι αὐταῖς ἔξωθεν προσγέγονεν, ὥσπερ οὐδὲ ἀφῄρηται κατὰ τὴν ὑπόθεσιν. ὥστε οὐκ ἔσται δυὰς ἡ σύνθεσις τῆς μονάδος πρὸς τὴν μονάδα, μήτε ἀφαιρέσεως μήτε προσθέσεως ἔξωθέν τινος γινομένης. εἰ δὲ ἀφαίρεσις γίνεται, οὐ μόνον οὐκ ἔσται δυάς, ἀλλὰ καὶ μειωθήσονται αἱ μονάδες. εἰ δὲ προστίθεται αὐταῖς ἔξωθεν ἡ δυάς, ἵνα ἐκ τῶν μονάδων γένηται δυάς, τὰ δύο δοκοῦντα εἶναι τέσσαρα ἔσται· ὑπόκειται γὰρ μονὰς καὶ ἑτέρα μονάς, αἷς προστιθεμένης ἔξωθεν δυάδος ὁ τέσσαρα ἀριθμὸς ἀποτελοῖτο ἄν.

4) And (ii) implies the non-existence of the number two. For if something is subtracted, then not only there will not be a two, but the units will actually be decreased.
5) And (i) implies the non-existence of the number two. For if the two is added to them from outside, in order that a two may come into being from the units, then what are thought to be two will be four; for we had one unit and another unit, and if a two were added to them from outside we would get four.

–

6) [The number two cannot be something outside and apart from countable items and also be generated from the unit.]

Two points are worth stressing. The first is that, as we suggested, this argument is supposed to conclude that the number two is not a substance, i.e. that it cannot exist independently from countable items—or to be more precise, that this claim is incompatible with the idea that the number two is generated from the unit (*PH* III 164: Πῶς δὲ καὶ γίνεσθαί φασιν ἐκ τῆς μονάδος τὴν δυάδα οἱ ἔξωθέν τι δοκοῦντες εἶναι τὸν ἀριθμὸν παρὰ τὰ ἀριθμητά;).

The second point is about premise 3. The idea is that something must have been added/subtracted from outside to/from the units after they have been put together. Why? Because when the units were separated from one another, they were not two things by their own definition (κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῶν λόγον). Let us try to get clearer on this by means of an example. There was an apple in the basket; then you put another apple in it, and now there are two apples in the basket. The content of our basket has undergone a change; how can we explain what has happened? We cannot do that by simply referring to the properties characterising the units (the apples)—for, when they were separated, there were not two apples in the basket. We have to say that something has been added.

Now Sextus, in attacking the concepts of coming into being and perishing (γένεσις καὶ φθορά) just after having attacked number (*M* X 310–351), reports a couple of dogmatic claims which seem to be very pertinent to our passage:

> If anything comes into being and perishes, something ought to be added to something and something subtracted from something, or something ought to change from something; for coming into being and perishing ought to be produced in some one of these three ways—for example, in the case of the ten the nine comes into being, and the ten perishes, in virtue of the subtraction of the unit, and again in the case of the nine, the ten comes into being and the nine perishes in virtue of the addition

of a unit. And in the case of things that perish or are generated in virtue of a shift, the same reasoning applies: for in this way wine perishes and vinegar comes into being.[22]

SEXTUS EMPIRICUS, *M* X 323; tr. R. BETT, modified

We find here a distinction between three kinds of γένεσις and an example for each of them. If an item comes into being, then either (i) something is added to something; or (ii) something is subtracted from something (τί τινι προστίθεσθαι / τί τινος ἀφαιρεῖσθαι: the same terms we have found in *PH* III 164–165); or (iii) something has changed from something (τι ἔκ τινος μεταβάλλειν). The examples of the first two kinds of γένεσις are the coming into being of a number as a result of the addition or subtraction of a unit to/from another given number; the example of the third kind of γένεσις is the coming into being of vinegar from wine. The distinction is not an invention by Sextus; for in a parallel passage he ascribes its examples to some Dogmatists:

Apart from addition and subtraction and natural change nothing could come into being or be destroyed. For instance, it is when ten is destroyed, *they say*, that nine is generated, by the subtraction of a unit; and ten is generated when one is destroyed, by the addition of a unit; and rust when bronze is destroyed, by natural change.[23]

SEXTUS EMPIRICUS, *PH* III 109; tr. J. ANNAS and J.BARNES, modified

A similar claim is applied in *M* X 328–330 to the objects which produce appearing (i.e., here, the objects of perception). If an object which produces appearing comes into being, then it is either from one thing through change (ἐξ ἑνὸς κατὰ μεταβολήν) or from several things by combination (ἐκ πλειόνων κατὰ σύνθεσιν:

22 καὶ μὴν εἰ γίνεταί τι καὶ φθείρεται, ὀφείλει τί τινι προστίθεσθαι καί τί τινος ἀφαιρεῖσθαι ἤ τι ἔκ τινος μεταβάλλειν· γένεσις γὰρ καὶ φθορὰ κατά τινα τῶν τριῶν τούτων τρόπων ὀφείλει συνίστασθαι, οἷον ἐπὶ τῆς δεκάδος κατ' ἀφαίρεσιν τῆς μονάδος γίνεται μὲν ἡ ἐννεάς, φθείρεται δὲ ἡ δεκάς, καὶ πάλιν ἐπὶ τῆς ἐννεάδος κατὰ πρόσθεσιν μονάδος γίνεται μὲν ἡ δεκάς, φθείρεται δὲ ἡ ἐννεάς. καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τροπὴν φθειρομένων ἢ γεννωμένων ὁ αὐτὸς λόγος· οὕτω γὰρ φθείρεται μὲν ὁ οἶνος, γίνεται δὲ <ὁ> ὄξος.

23 χωρὶς γὰρ τούτων [i.e. πρόσθεσις, ἀφαίρεσις and φυσικὴ μεταβολή] οὔτε γένοιτο ἄν τι οὔτε φθαρείη, οἷον γοῦν ἀπὸ τῆς δεκάδος φθειρομένης, ὡς φασίν, ἐννεάδα γίνεσθαι συμβαίνει κατὰ ἀφαίρεσιν μονάδος, καὶ τὴν δεκάδα ἀπὸ τῆς ἐννεάδος φθειρομένης κατὰ πρόσθεσιν τῆς μονάδος, καὶ τὸν ἰὸν ἀπὸ τοῦ χαλκοῦ φθειρομένου κατὰ μεταβολήν. The 'natural change' at stake here is change *of quality*: another example of it is the change of iron from hard to soft (cf. *PH* III 107).

the same term we have found in *PH* III 164–165). In the first case, an item takes on one quality in place of another while the same substance remains—as for example when, while the same liquid remains in the same quantity, the wine disappears and vinegar is formed.[24] Examples of the second γένεσις are the coming into being of a chain by the concatenation (ἐπισύνθεσις) of links, of a house by combination (σύνοδος) of stones, of a robe by the weaving together (συμπλοκή) of woof and warp.[25]

It is tempting to fuse the two distinctions, and to imagine that we have got two kinds of generation/destruction, (i) from one thing through change and (ii) from several things through combination; and that in this latter case either something is added to something else or something is subtracted from something else. If there is a γένεσις of an item, then either something has changed (τι ἔκ τινος μεταβάλλειν), or the item which has come to be has come from several things by combination (ἐκ πλειόνων κατὰ σύνθεσιν); and in this latter case, either something has been added or something has been subtracted.

Which kind of γένεσις is at stake in Sextus' arguments? If we read them in the light of the passages just quoted, the following picture emerges. According to Sextus, his adversaries take number (say the number two) to be generated or to come into being; and they take it to come into being as a result of the juxtaposition/addition of units, just as a pair of things (say two apples in the basket) comes to be as a result of their juxtaposition/addition. They take these to be instances of the second kind of γένεσις distinguished—i.e. cases of an item which comes to be from several things, and not cases of the μεταβολή of one item. Clearly Sextus is not attacking his adversaries for supposing that number comes to be as a result of the growth of a smaller number, and stressing the

---

24 The same case is provided at *M* X 39 as an example of μεταβλητικὴ κίνησις, 'change-related motion', in a different context: the account of motion provided by 'most people, including Aenesidemus'. These people distinguish between two kinds of motion, the change-related and the transitional, and take the coming into being, perishing, increase and diminution as kinds of change-related motion: cf. *M* X 37–40.

25 *M* X 328–330: ἐν τοῖς φαινομένοις θεωρεῖται τὰ μὲν ἐξ ἑνὸς γεννώμενα κατὰ μεταβολήν, τὰ δ' ἐκ πλειόνων κατὰ σύνθεσιν, καὶ ἐξ ἑνὸς μὲν κατὰ μεταβολὴν ὁπόσα τῆς αὐτῆς οὐσίας μενούσης ἑτέραν ἐξ ἑτέρας μεταλαμβάνει ποιότητα, οἷον ὅταν τοῦ αὐτοῦ ὑγροῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ πλήθει τὸ μὲν γλεῦκος ἀφανισθῇ, οἶνος δὲ γένηται … ἐκ πλειόνων δὲ κατ' ἐπισύνθεσιν ὡς ἅλυσις μὲν κατ'ἐπισύνδεσιν κρίκων, οἰκία δὲ κατὰ σύνοδον λίθων, ἐσθὴς δὲ κατὰ κρόκης καὶ στημόνων συμπλοκήν. The same distinction is later applied to the objects of thought. If an object of thought comes into being, then it is either (i) from a being or (ii) from a non-being. But (ii) is to be rejected (331–332). And if (i), then the object of thought comes into being either out of one thing or out of multiple things (332). But both the first (332–337) and the second (338) options are to be rejected.

problem of identity-through-time which this alleged μεταβολή would produce. In other words, he is not raising the difficulty put forward by Epicharmus and emphasized by Menn. He is rather objecting to the Dogmatic view: he considers the case of the coming to be of two things—a γένεσις which is the result of the combination of several items (units) each of which keeps its identity after the combination—and indicates a puzzle it produces.

The problem at stake in Sextus' arguments is that of adding duality to things which *were already two*. We have apple A (one unit) and apple B (one unit). When these are juxtaposed so as to become a pair of apples we still have the unit A and the unit B, plus, now added from outside, their duality. And 1+1+2 = 4.[26] The puzzle, here, is the one emphasized by Gallop *à propos Phd.* 96e–97a: that of seeing how a set of items can change its cardinality—how it can '*come to be two*', if it was already composed by two members. But the difficulty is only apparent. For the predicate at stake is only puzzling if we fail to take it as elliptical or schematic—the schema being best represented by 'come to be two *Fs*'. If we do so, the general case becomes: for what—if any?—values of '*x*' is any sentence of the form '*x* comes to be *n Fs*' true? And of course the answer is: 'For *any number* of values'—there is no difficulty, no puzzle, at all.

You've got two apples in the basket now—before you had only one. How has *that* come about? 'I put another apple in the basket'.[27] Did you add or subtract anything? 'Yes, of course: I added one apple *to the apple already in the basket*'; 'No, of course: I did not add anything *to the two apples*'. So: there were two apples all along? 'Yes; but there were not two apples *in the basket*'. The truth is that a given set of apples may first give *n Fs* and then *m Fs* while all along being *m Gs* (i.e. the given set of two apples may *first* give one apple in the basket, and *then* two apples in the basket while all along being composed of *two apples*). Sextus' argument, which fails to discover this truth, is a sophism. The 'Pythagorean' theory would have deserved a more radical and effective criticism. For it concerns cardinal numbers (the 'natural' numbers), and aims at explaining the generation of e.g. the number two. The more radical criticism, which Sextus does not provide, would point out that since numbers are not generated, there is nothing to explain.

---

26 *M* IV 22: δυὰς γὰρ ἡ ἐπιγινομένη καὶ μονὰς καὶ ἑτέρα μονὰς τὸν τῶν τεσσάρων ἀριθμὸν συνίστησιν; *M* X 308: εἰ δὲ προσγίνεταί τι αὐταῖς, οἷον ἡ δυάς, τὰ ὀφείλοντα δύο εἶναι τέσσαρα γενήσονται; *PH* III 165: εἰ δὲ προστίθεται αὐταῖς ἔξωθεν ἡ δυάς, ἵνα ἐκ τῶν μονάδων γένηται δυάς, τὰ δύο δοκοῦντα εἶναι τέσσαρα ἔσται· ὑπόκειται γὰρ μονὰς καὶ ἑτέρα μονάς, αἷς προστιθεμένης ἔξωθεν δυάδος ὁ τέσσαρα ἀριθμὸς ἀποτελοῖτο ἄν.

27 Cf. *M* IV 21: παρατεθείσης γὰρ μονάδος ἑτέρᾳ μονάδι; *M* X 308: ὅτε παρατίθεταί τι ἑτέρῳ, οἷον τῇ μονάδι ἡ μονάς; *PH* III 166: συντίθεμεν μονάδα ἑτέρᾳ μονάδι.

Plutarch's Reception of Plato's *Phaedo*

*Geert Roskam**

1 An Omnivorous Reader

Plutarch suffered from bulimia. Not the usual kind of bulimia, however, which he once drove out by means of a traditional sacrifice when he was the eponymous archon in his native town Chaeronea (*Quaest. conv.* 693E–F), but a special form, that is, a ravenous appetite for books. He was an extremely voracious reader indeed, who vomited everything he read into his own works. Nearly all of his writings are full of quotations from, and references to earlier literature. Moreover, he does not seem to have been a particularly fussy reader, and in all likelihood, he would have agreed with the conviction of Pliny the Elder that no book is so bad that it is not beneficial in some part (Pliny the Younger, *Epist.* III 5.10). Such a generous evaluation can in fact easily be reconciled with the fundamentally moralizing approach towards literature and reading which Plutarch adopted. In his view, a man should not confine himself to the intellectual pleasures which he could derive from literary embellishment and well-polished style. Such an aesthetically oriented reading is not completely rejected by Plutarch, but it has only secondary importance (*De aud.* 42C–D). A man should in the first place derive useful moral lessons from his reading, which directly contribute to his character education and his progress towards moral virtue.[1] The paradigm of the good reader is the bee who neglects beautiful charming flowers and extracts its sweet honey from the pungent thyme.[2]

Plutarch, then, was a bulimic bee. Of course, not every book which he devoured was of equal importance. Several works he probably consulted only

* I am much indebted to the precious comments and suggestions of F. Alesse, H. Baltussen, M.-A. Gavray, S. Gertz, C. Steel and H. Tarrant.

1 *De prof. in virt.* 79B–D; G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven: Leuven University Press, 272–279. The classic study of Plutarch's reflections on literature is L. Van der Stockt, *Twinkling and Twilight. Plutarch's Reflections on Literature*, Brussel: KAWLSKB, 1992. All translations in this contribution are borrowed from the *Loeb Classical Library*.

2 *De aud. poet.* 32EF; *De aud.* 41EF; *De tranq. an.* 467C; cf. also *Con. praec.* 145B and *Amatorius* 765D. Plutarch's use of bee imagery is discussed in E. Kerr Borthwick, 'Bee Imagery in Plutarch', *Classical Quarterly* NS 41, 1991, 560–562.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_007

once, in order to get specific information about a particular question relevant for one of his own writings, others left a few traces here and there, without exerting substantial influence. But there were also authors who remained important throughout the whole *Corpus Plutarcheum*.[3] Among the poets, for instance, the tragedians (esp. Euripides) were often quoted; among the prose authors, Herodot and Thucydides proved indispensable for the ambitious project of the *Parallel Lives*, whereas Aristotle's works were an inexhaustible source of πολυμάθεια from which Plutarch liked to draw all kinds of interesting knowledge and insights.[4] But two authors really stand out: Plato and Homer. The latter's verses are used time and again in order to support or illustrate Plutarch's arguments and can be regarded as a kind of propaedeutic introduction to more fundamental philosophical doctrines.[5] The former, repeatedly called divine,[6] is Plutarch's point of reference and philosophical authority par excellence. Nearly all of the Platonic dialogues are mentioned in the *Corpus Plutarcheum*[7] and many are frequently quoted.

In this paper, I focus on the place of the *Phaedo* in Plutarch's work and thinking. This is neither the dialogue that is most often quoted by Plutarch (the *Timaeus* and the *Republic* are referred to much more frequently) nor

---

3 Plutarch's reception of previous literature has often been studied. Much information and additional bibliography on this topic can be found in I. Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo. Pavia, 13–15 giugno 2002*, Napoli: M. D'Auria, 2004; interesting literature is also mentioned in X. Brouillette—A. Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*, Leuven: Leuven University Press, 2010, 11 n. 48.

4 On Plutarch's position towards Aristotle, see, e.g., F.H. Sandbach, 'Plutarch and Aristotle', *Illinois Classical Studies* 7, 1982, 207–232; D. Babut, 'Plutarque, Aristote, et l'Aristotélisme', in: L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven: Peeters, 1996, 1–28; A. Pérez Jiménez—J. García López—R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de Mayo de 1999)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1999; G.E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 85–126; G. Roskam, 'Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea', in: T. Bénatouïl—E. Maffi—F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim: Olms, 2011, 35–61.

5 *De aud. poet.* 37B. On Homer in Plutarch, see most recently J.M. Díaz Lavado, *Las citas de Homero en Plutarco*, Zaragoza: Libros Pórtico, 2010.

6 *De cap. ex inim.* 90C and *Per.* 8,2; cf. also *Quaest. conv.* 700B and *Cons. ad Apol.* 120D. Homer is called divine in *Cons. ad Apol.* 104D.

7 Not mentioned in the list of W.C. Helmbold—E.N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore: APA, 1959, are *Io*, *Lysis*, *Hippias minor* and *Hipparchus*.

the one that is usually regarded by later Platonists as the most important.[8] But it definitely is a rich dialogue that even exerted considerable influence outside philosophical circles. As many contributions in this volume testify, it was much appreciated in later Platonism,[9] was often commented upon,[10] and contained discussions of many crucial topics (including, e.g., the theory of the forms, the doctrine of recollection, the relevance of speculations about nature, the importance of purification, and, of course, the arguments in favour of the immortality of the soul). Atticus insisted on the paramount importance of the latter doctrine and argued, against Aristotelianizing Platonists, that those who reject this central tenet actually overturn the whole of Plato's philosophy (Eusebius, *PE* XV 9.1–5 = fr. 7 Baudry). Even if this straightforward claim should be understood against the background of Atticus' polemical purpose, his point is not without value and Plato's followers indeed continued to endorse the fundamental doctrine of the soul's immortality throughout the long history of their school, disagreeing among each other only concerning more specific questions.[11]

What about Plutarch then? Can the influence of such an important dialogue as the *Phaedo* also be felt in his voluminous work? How well does he know the

8 In Neoplatonism after Iamblichus, the *Timaeus* and the *Parmenides* were usually regarded as the culmination of the whole Platonic curriculum; cf. *Proleg.* 26.18–21 and 26.43–44. Plutarch often quotes the *Timaeus* but gives surprisingly little attention to the *Parmenides*: see esp. *De frat. am.* 484F (which mentions Antiphon's presence in the *Parmenides*) and *Quaest. plat.* 1002D (which alludes to *Prm.* 131b3–5).

9 Apart from the contributions in this volume, see also esp. Albinus, *Intr.* 5. Iamblichus also gave a place to the dialogue in his Platonic curriculum (cf. *Proleg.* 26.33–34). Cf. Alcinous, *Didasc.* 25, 177.16–178.45 Whittaker, with the commentaries of J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, translated with an introduction and commentary, Oxford: Clarendon, 1993, 151–160, and H. Dörrie—M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, 2 vol. (Der Platonismus in der Antike 6/1–2), Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromann/Holzboog, 2002, 420–434. See also H. Dörrie—M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus* (Der Platonismus in der Antike 3), Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromann/Holzboog, 1993, 187–188.

10 See L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2 vol., Amsterdam: North Holland, 1976–1977, I 7–20, and Dörrie—Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, 185–193 for concise overviews of this rich tradition.

11 E.g. whether the irrational soul and the soul's vehicle were immortal too, or whether metempsychosis implied that the soul could enter the body of an animal; cf. H. Dörrie, 'Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus', *Hermes* 85, 1957, 414–435; W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden: Steiner, 1983; Dörrie—Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, I 406–419 and II 351–382.

Phaedo? For what purposes and in which contexts does he use this dialogue? And does he derive inspiration from it as a thinker and/or a writer?

2 Quotations, References, Reminiscences

A convenient starting point for such a detailed study of Plutarch's use of the *Phaedo* can be found in three works where the most important relevant passages are listed. Pioneering work was done by Roger Millar Jones, who closed his valuable study of Plutarch's Platonism with a lengthy list of passages from Plato's dialogues that left a trace in Plutarch's works, thereby distinguishing between 'parallels' and 'possible parallels'.[12] Unfortunately, the criteria underlying this systematic distinction are far from clear and many passages that are classified under the former category actually belong to the latter or should even be removed from the list altogether. Nevertheless, the mere fact that Jones made this basic distinction reveals his due caution and shows that he did not ignore the great difficulties involved in his attempt to draw up such a list. More often than not, in fact, it is far from clear whether or not Plutarch really has a specific passage from the *Phaedo* in mind, and in the end, the distinction between 'parallels' and 'possible parallels' often rests on a quite subjective assessment. However that may be, as far as the *Phaedo* is concerned, Jones listed 39 parallels and 8 possible parallels.

Jones' list was taken over and amplified by William C. Helmbold and Edward N. O'Neil in their classic survey of Plutarch's quotations.[13] While they drop Jones' clear-cut distinction between 'parallels' and 'possible parallels', the presence or absence of 'cf.' before the listed passages from Plutarch obviously suggests a similar differentiation, which is open to the same objections. Helmbold and O'Neil provide 59 parallels, but their list again contains many disputable passages.

Recently, Angelo Giavatto has provided a new list of Plutarch's quotations from Plato,[14] distinguishing between a quotation that is rather faithful (*à peu près fidèle*) and one that is more distant from the original text (a summary or brief mention). Contrary to his predecessors, he confines himself to the *Moralia* (including *spuria* and *dubia*) and arranges the relevant material according to

12 R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha (WI): The Collegiate Press, 1916, 109–153 (see 115–116 and 142–144 for parallels with the *Phaedo*).

13 Helmbold—O'Neil, *Plutarch's Quotations*, 58–59.

14 A. Giavatto, 'Répertoire des citations de Platon dans les *Moralia*', in: Brouillette—Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, 131–141.

the Plutarchan work in which it occurs rather than to its provenance (viz. Plato's dialogues). Although this approach is particularly useful in that it provides a first convenient survey of the presence of Plato in the different works from Plutarch's *Moralia*, it is somewhat less interesting to our purposes—unfortunately so, since this list is generally the most reliable of the three. As far as Plato's *Phaedo* is concerned, Giavatto has collected 36 passages.

The fundamental problem with these three lists, as noted above, is that they contain a great many passages from Plutarch's works that show only a fairly vague or superficial correspondence with a specific passage from a Platonic dialogue. It is often far from certain that Plutarch in such cases really refers to Plato. For our own study of the presence of the *Phaedo* in the *Corpus Plutarcheum*, this general observation yields an important methodological principle. The safest course to my mind is to start from those passages where Plato's influence is quite clear. On the basis of a close examination of all passages, I'd propose the following list:

Plato, *Phaedo*	**Plutarch**
the whole work	*De exilio* 607F
58e3	*An vitiositas* 499B
	De exilio 607F
58e5–6	*An vitiositas* 499B
60c8–61b7	*De aud. poet.* 16C
61b3–5	*Bellone an pace* 348A
67b1–2	*De Is. et Os.* 352D
68d11–13	*Comp. Thes. et Rom.* 1.1
69c8–d1	*Adv. Colot.* 1107F
80e5–81a2	*Non posse* 1105D
81e2–82a5	fr. 200 Sandbach
83d4–5	*Quaest. conv.* 718D
85b4–5	*De soll. an.* 975B
92a6–95a3	*De an. procr.* 1013D
97b8–98c2	*De def. or.* 435F
108a4–5	fr. 200 Sandbach
110b5–111c3	*De facie* 934F–935A
110b6–7	*Quaest. Plat.* 1003D
117b3–5	*An vitiositas* 499B
117c4–5	*An vitiositas* 499B
117e4–118a3	*De sera num.* 554E

There might perhaps be room for discussion on some of these passages, but all in all, I am quite confident that there can be little doubt about the great majority of them.[15] From this list, then, a few conclusions can already be derived.

a) First of all, in view of Plutarch's voluminous œuvre, the list is rather short. It is true of course that it is based on very strict selection criteria, but still: if we bracket a few doublets in the list, we end up with 16 passages on more than 100 extant works (several of which, moreover, are quite lengthy). This *prima facie* suggests that the influence of the *Phaedo* throughout the *Corpus Plutarcheum* is rather meagre.

b) Although this first conclusion will soon be in need of some qualification, one might argue that it is not so surprising after all. Even a quick look at Plutarch's writings reveals that many of them in fact deal with topics that have little connection with the *Phaedo*. This holds true, for instance, for his political works, his literary criticisms and his works on animals. And in his *Parallel Lives*, he focuses on the brilliant political and military careers of statesmen rather than on their destination after death, preferring a full account of their struggles in the *hic et nunc* to a discussion of eschatological ethics.[16] If the *Phaedo* indeed influenced Plutarch, one could reasonably expect that references to, or quotations from the dialogue would especially occur in his philosophical works.

Yet these reasonable expectations prove unjustified: both *De animae procreatione* and the *Quaestiones platonicae* occur only once in the list. Even the works which contain lengthy eschatological myths (*De facie*, *De sera numinis vindicta* and *De genio Socratis*) are not well represented. Especially remarkable, finally, is the complete absence of the *Consolatio ad uxorem*. It is well known that Plutarch wrote this work in order to comfort his wife (and him-

15 A special case are the fragments 215–217 Sandbach, which have been transmitted in Damascius' *Commentary on the Phaedo*. Damascius explicitly ascribes these lists of arguments about recollection to Plutarch, but even if his ascription is reliable, it is far from certain whether Plutarch discussed the topic in a *Phaedo* related context. I discuss the matter in detail in G. Roskam, 'Two Controversial Passages in Damascius (*In Phd.* I 275–292 and II 28)', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52, 2012, 469–492.

16 See F.E. Brenk, 'O Sweet Mystery of the *Lives*! The Eschatological Dimension of Plutarch's Biographies', in: L. de Blois—J. Bons—T. Kessels—D.M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002.*, vol. II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden: Brill, 2005, 61–73; cf. also C.B.R. Pelling, *Plutarch and History. Eighteen Studies*, London: Classical Press of Wales, 2002, 365–386.

self) after the death of his beloved little daughter. One could expect that a Platonist would not neglect this crucial Platonic dialogue in such circumstances. Plutarch in fact develops a general Platonic perspective near the end of his work and indeed expresses his belief in the immortality of the soul, but his reference is to Dionysiac mysteries (611D) and ancestral traditions (612A–B), not to the *Phaedo* or any other dialogue.[17] Epicurus is at least quoted (611D), Plato is not.

On the other hand, clear references to the *Phaedo* occur where we would not expect them. The most remarkable case is *De sollertia animalium*, where a verbatim quotation from the *Phaedo* provides an argument in favour of the mantic power of birds, but this is by no means the only passage where there is no direct thematic link between the topics discussed by Plutarch and by Plato in the corresponding section from the *Phaedo*. Apparently Plutarch could make use of the *Phaedo* in the most different contexts and for the most different purposes, which by itself already illustrates his thorough familiarity with the dialogue.

c) The question remains, however, whether Plutarch was equally familiar with all parts of the dialogue or had a distinct preference for some of them. He repeatedly refers to the narrative sections at the beginning and end of the *Phaedo*. He praises Socrates for engaging in philosophy even while drinking the hemlock (*De exilio* 607F), recalls his decision to put Aesop's fables into verse (*De aud. poet.* 16C), points to the admiration of Socrates' interlocutors, who consider him happy (*An vitiositas* 499B), refers to his cheerfulness and calm while drinking the poison (ibid.), and in passing alludes to the fatal working of hemlock (*De sera num.* 554E). All this, however, was no doubt common knowledge, for the narrative sections of the *Phaedo* were surely widely known. Socrates' bravery in the face of death was very often praised in later literature, and the general enthusiasm about the *exemplum Socratis* was definitely not limited to the Platonic school.[18]

In that sense, Plutarch's familiarity with this part of the *Phaedo* should cause no surprise. But what about the other sections? The following survey shows how often he refers to the different parts of the dialogue.

17 Cf. G. Roskam, 'Plutarch in a 'Limit Situation'. Literature and Tradition in the *Consolatio ad uxorem*', *Eranos. Acta Philologica Suecana* 196, 2012, 111–123.

18 See, e.g., K. Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden: Steiner, 1979; F. de Luise—G. Farinetti (eds.), *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim: Olms, 1997.

Plato, *Phaedo*	References in Plutarch
Introduction (57a1–61b7)	5
The problem of suicide (61b8–69e4)	3
The argument from opposites (69e5–72d10)	0
The argument from recollection (72e1–78b3)	0
The argument from similarity (78b4–84b7)	3
The argument on harmony (84c1–95e7)	2
The final argument: soul and life (95e8–107b10)	1
The myth (107c1–115a5)	3
Epilogue (115a5–118a17)	3

This shows that the majority of the references is to the narrative parts; the philosophical arguments receive much less attention. This, however, calls for an important *caveat*: the above list only takes into account those passages mentioned above about which we can be fairly sure that they indeed contain a reference to the *Phaedo*. Now the narrative sections have a slight advantage in this regard, since they contain information that is often somewhat more specific than the more general philosophical arguments, and as such generally leave less room for doubt. In the next section of this paper, other passages will be discussed that can with a reasonable amount of plausibility be added to this list. Although the above survey remains useful as a reliable starting point, it only yields a provisional conclusion that will be completed further down.

However that may be, nowhere in Plutarch's extant works can be found a lengthy discussion or evaluation of the different arguments for immortality that are put forward in the *Phaedo*.[19] Nevertheless there can be no doubt that Plutarch knew them very well and could use them whenever he liked in philosophical discussions. This appears, for instance, from *De an. procr.* 1013D, where he explicitly refers to Socrates' argument that the soul is not a harmony, or from *De def. or.* 435F, where Socrates' criticism of Anaxagoras is mentioned. In *De facie* 934F–935A, finally, Plutarch refers to Socrates' description of the earth in the myth of the *Phaedo* and suggests that Socrates is not just describing our own earth but some other earth. This is an interesting passage in light of later Neo-

19 It cannot be excluded, of course, that he dealt with them in one of his lost works (such as Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν καὶ εἰ ἀθάνατος ἡ ψυχή [Lamprias catalogue n. 177] or Ὅτι ἄφθαρτος ἡ ψυχή [Lamprias catalogue n. 226]), but this is mere speculation.

platonic evidence,[20] which shows that the question was much debated among *Phaedo* commentators. The above few passages thus show that Plutarch both used the philosophical arguments of the *Phaedo* for his own argumentative purposes and contributed to the interpretative tradition on the dialogue.

If Plutarch thus clearly knew the great outlines of Plato's argumentation, he was no less familiar with the details. Often he quotes, or alludes to, one telling phrase. Aristodemus of Aegium is characterised as 'no mere thyrsus-bearer of the Academy but a most fervent devotee of Plato' (*Adv. Colot.* 1107F), Socrates as 'the fellow slave of the swans' (*De soll. an.* 975B), and Romulus as a man who is 'courageous out of fear' (*Comp. Thes. et Rom.* 1.1). In *Quaest. conv.* 718D, he refers to 'the nail of pleasure and pain' by with the soul is fastened to the body, in *De Is. et Os.* 352D to the view that 'for the impure to touch the pure is contrary to divine ordinance', in *Quaest. plat.* 1003D to the 'balls made of twelve pieces of leather' (αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι),[21] and in *Non posse* 1105D, to the famous characterisation of philosophy as 'an exercise in dying'. In all of these cases, again, the reference to the *Phaedo* is not just for the sake of literary embellishment but also contributes in several ways to Plutarch's argument. Here and there can be found slight inaccuracies in his quotations, which suggests that Plutarch in such cases quotes from memory. And since these inaccuracies never result in a misrepresentation of the original content, we may confidently conclude that Plutarch was remarkably familiar with even the details of Plato's argument in the *Phaedo*.

This conclusion gains further support from the last passage to be discussed in this section, that is, *Bellone an pace* 348A. Plutarch there refers to Plato's view that 'poetry concerns itself with the composition of mythological matters'. That the reference is indeed to the *Phaedo* (61b3–5) is confirmed by a parallel

20 See Damascius, *in Phd.* I 503 and II 114, where the positions of Harpocration, Theodorus, Democritus and Plutarch of Athens are mentioned; cf. J. Dillon, 'Pedantry and Pedestrianism? Some Reflections on the Middle Platonic Commentary Tradition', in: H. Tarrant—D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London: Duckworth, 2006, 19–31 (here 28); S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden: Brill, 2011, 178–184; and H. Tarrant's contribution in this volume. A similar case is Plutarch's interpretation of the 'crossroads' in fr. 200 Sandbach; cf. Damascius I 497 and II 108. For Damascius' own interpretation of the myth, see C. Steel, 'Plato's Geography. Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth', in: J. Wilberding—C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 174–196.

21 The word δωδεκάσκυτος occurs extremely rarely in the whole of Greek literature, which considerably enhances the probability that Plutarch is in this passage indeed referring to the *Phaedo*. Cf. Proclus, *in Tim.* III 141.22 Diehl and Damascius, *in Phd.* I 527.

passage in *De aud. poet.* 16C, yet this is quite remarkable, given the fact that dialogues such as the *Io* or the *Republic* are much more obvious sources for Plato's view of poetry. That Plutarch thinks of a short relevant *Phaedo* passage in this context is definitely not the most natural intellectual reflex. One begins to wonder indeed whether Plutarch knew the *Phaedo* by heart.

d) Finally, a few words on Plutarch's way of quoting or referring to the *Phaedo*.[22] In the passages listed above, Plutarch never uses a phrase such as ἐν τῷ Φαίδωνι and only once refers to the work as the dialogue 'On the soul' (*De an. procr.* 1013D).[23] Several times, he mentions the author without specifying the work, and most often he gives no detailed information at all:

Passage from Plutarch	**Way of referring/quoting**
De aud. poet. 16C	–
Bellone an pace 348A	καὶ Πλάτων εἴρηκεν
De Is. et Os. 352D	ᾗ φησιν ὁ Πλάτων
De def. or. 435F	ἀπολογήσομαι δὲ μάρτυρα καὶ σύνδικον ὁμοῦ Πλάτωνα παραστησάμενος
An vitiositas 499B	–
De sera num. 554E	–
De exilio 607F	–
Quaest. conv. 718D	[ὅπερ αὐτὸς εἴρηκε καὶ γέγραφεν πολλάκις …] προσηλοῖ
De facie 934F–935A	–
De soll. an. 975B	–
Quaest. plat. 1003D	–
De an. procr. 1013D	ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ψυχῆς ἀπέδειξεν
Non posse 1105D	–
Adv. Colot. 1107F	–
fr. 200 Sandbach	–
Comp. Thes. et Rom. 1.1	ἐκεῖνο τὸ τοῦ Πλάτωνος

22 Plutarch's general habits of citation are discussed in E. Bowie, 'Plutarch's Habits of Citation: Aspects of Difference', in: A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin: de Gruyter, 2008, 143–157. On Plutarch's way of quoting Plato, see Brouillette—Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, 9–25; cf. F. Ferrari, 'Platone in Plutarco', in: Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco*, 229–230.

23 Cf., however, also *Ca. Mi.* 26.2 (τῶν Πλάτωνος διαλόγων τὸν περὶ ψυχῆς), discussed below.

It is clear that this approach presupposes that the reader has himself a more than superficial knowledge of the *Phaedo*—unless he is not expected to catch the allusions. In that sense, Plutarch's texts are often multi-layered texts, which have something to offer to the less educated readers (who would be satisfied with what they read on the most superficial level), to the *pepaideumenos* who lacks the time for serious study (and who would probably also miss many allusions),[24] and to a select group of specialists (who would usually be able to trace back the quotation to its original context). When Plato's name is mentioned, the erudite reader may be challenged to think of the precise origin, the less erudite one will be satisfied to note that the argument gains the authoritative support of the distinguished philosopher.

3 More Reminiscences and Allusions

The above conclusions rest on a small number of passages where the influence of Plato's *Phaedo* is more or less certain. But, as anticipated above, there is much more relevant (though often also more problematic) material to be found in the *Corpus Plutarcheum*, and a closer study of it will confirm some of the above conclusions and nuance or adjust others. Many passages from Plutarch's works were omitted from the above list on the basis of three problems.

3.1 *Problems of Authenticity*

First of all, we sometimes face the difficult problem of authenticity. The treatise *De fato*, for instance, contains an explicit (cf. ἐν τῷ Φαίδωνι) quotation from the *Phaedo*: the well-known story about the Athenian ship that had just been garlanded is used in order to clarify the notion of coincidence (572B–C). But in all likelihood, the work was not written by Plutarch,[25] so that the passage proves irrelevant for our purpose.

Much more difficult, however, is the case of the *Consolatio ad Apollonium*, the authenticity of which has both been defended and rejected with good argu-

24 Many of Plutarch's works were probably written for such reading public; see, e.g., P.A. Stadter, 'The Proems of Plutarch's *Lives*', *Illinois Classical Studies* 13/2, 1988, 292–293 (on the *Lives*) and L. Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 19–24 and *passim*.

25 See E. Valgiglio, [*Plutarco*]. *Il fato*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli: M. D'Auria, 1993, 34–42, for a recent discussion.

ments.[26] The equipollence of arguments is particularly inconvenient, since the work actually contains much interesting material. Apart from a vague allusion (119F; cf. *Phd.* 115a3) and a lengthy verbatim quotation (108A–D ≈ *Phd.* 66b8–67b2), there is also a direct and explicit reference to 'the many things that Plato said about the immortality of the soul in his work Περὶ ψυχῆς' and in several other dialogues[27] (120D–E). Then follows an extremely interesting sentence:

> What is said in the dialogue *On the Soul* I will copy, with comments, and send you separately, as you desired (ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς διαλόγῳ ῥηθέντα κατ' ἰδίαν ὑπομνηματισάμενός σοι παρέξομαι, ὡς ἐβουλήθης).
>
> PLUTARCH, *Cons. ad Apol.* 120E

The author of the *Consolatio* is thus convinced of being perfectly able to write a commentary on the *Phaedo*, and *if* he is to be identified with Plutarch, we can see why, for our above analysis has already repeatedly shown the latter's impressive familiarity with the dialogue. But there is no trace of such a commentary in Plutarch's extant works, nor is it mentioned in the Lamprias catalogue or in Photius (*Bibl.* codex 161, 104a23–b7). It is even far from certain whether extensive and systematic commentaries on Plato's works already existed in Plutarch's day.[28] It is true that Plutarch himself commented on the *Timaeus*, but his treatise was more of a *Spezialkommentar* on one notoriously difficult passage. It is doubtful, however, whether the term ὑπομνηματισάμενος can in the present context refer to such a kind of commentary.[29] Perhaps we should rather think of a brief discussion of (some crucial sections from) the *Phaedo*, completed with a few exegetical notes that call attention to noteworthy passages and/or clarify difficult arguments, and only meant for personal use in these difficult circumstances?[30] Such a hypothesis would explain in any

26 A systematic discussion can be found in J. Hani, *Plutarque. Consolation à Apollonios*, texte et traduction avec introduction et commentaire, Paris: Klincksieck, 1972, 27–43.

27 Esp. the *Republic*, the *Meno* and the *Gorgias*, καὶ σποράδην ἐν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις: a strange selection of dialogues in fact: the *Phaedrus* is remarkably absent; contrast Alcinous, *Didasc.* 25, 178.15–23.

28 See, e.g., Dörrie—Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, 165–166; cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I 9–10 on the *Phaedo*.

29 Cf. Dörrie—Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, 163–166.

30 Support for this hypothesis can be found in the distinction between a provisional ὑπομνηματικόν and the polished ὑπόμνημα; see therefore T. Dorandi, 'Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87, 1991, 25–29 (I owe this reference to Han Baltussen).

case why the work has not come down to us (and could moreover cast some fresh light on the idiosyncratic features of the *Consolatio ad Apollonium*, that was likewise meant for personal use). All this, however, is largely hypothetic and in the end it is safer not to build any conclusions regarding Plutarch's use of the *Phaedo* on this passage.

3.2 *More than One Possible Source Text*

In several cases, it is not clear to what Platonic dialogue Plutarch actually refers. A case in point is *De tranq. an.* 466E, where Socrates' tranquillity of mind is praised: the philosopher even 'in prison discoursed on philosophic themes to his friends'. The vague phrase ἐν δεσμωτηρίῳ can refer to the *Phaedo*, of course, but to the *Crito* as well. Yet the much more explicit parallel passage from *De exilio* mentioned above clearly suggests that the reference is in this case indeed to the *Phaedo*. This gains even further support by the fact that in both passages, the example from Socrates is opposed to that of Phaeton.

Unfortunately, things are not always that clear. *De aud. poet.* 17F, about Socrates' disavowal of knowledge of what happens after death, is usually understood as a reference to Plato's *Phd.* 69d.[31] This is not impossible, although the reference παρὰ Πλάτωνι may equally well be understood as a reminiscence of the *Apology*, where this theme occurs repeatedly and much more emphatically. In such a case, the influence of the *Phaedo* is much more difficult to prove. The same holds true for the etymology of Hades as 'the invisible' (τὸ ἀειδές) in *De prim. frig.* 948F. This etymology can be found in the *Phaedo* (80d5–7 and 81c11) but receives more attention in the *Cratylus* (403a5–7; cf. 404b1–2) and is also mentioned in the *Gorgias* (493b4–5).[32]

In analogous cases, there can be little doubt that Plutarch indeed refers to the *Phaedo*, although it remains difficult to decide which passage he precisely has in mind. A typical example is his characterisation of philosophy as 'an exercise in dying' (*Non posse* 1105D), which was listed above as a reference

31 Jones, *The Platonism of Plutarch*, 115; Helmbold—O'Neil, *Plutarch's Quotations*, 59; Giavatto, 'Répertoire des citations de Platon', 131; and the editors of the Teubner series and the *Loeb Classical Library*.

32 The same holds true for the parallel which Giavatto, 'Répertoire des citations de Platon', 132 establishes between *De sup.* 171DE and *Phd.* 80d: Plutarch's reference is most likely to *Crat.* 403b2–404b4. See also E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 235 on the possible influence of *Phd.* 78c–d and 79a–b on *Adv. Colot.* 1115E.

to *Phd.* 80e5–81a2. This view, however, returns much more frequently in the *Phaedo* (cf. also 64a4–6; 67d7–10; 67e5–6), but introducing all these passages into the list would obviously distort the picture of the available evidence. Another example is the view of *daimones* that is elaborated in *De sera num.* 564F and can be found in both *Phd.* 107d6–e2 and 113d2. It is likely (as will be argued further down) that the *Phaedo* should indeed be regarded as the ultimate source of this view of *daimones*, yet neither of the Platonic passages is listed above because we cannot be absolutely sure whether Plutarch himself had one of these passages in mind when he wrote down his argument. Perhaps he did, perhaps he fell back on later traditions:[33] we simply do not know. But passages such as these tellingly illustrate the extremely difficult and subtle choices which the drawing up of such lists entail. I presume that many readers would be more generous here and insert one or both passages from Plato into their list. Above, I preferred to be more strict, though it is impossible to draw clear-cut boundaries.

3.3 *General Correspondences*

Finally, many passages can be found in Plutarch's works that show a certain correspondence with a passage from the *Phaedo* but cannot be regarded as explicit or clear references. Again, much depends on the subjective assessment of the reader, so that each list of 'relevant' passages will in the end remain somewhat arbitrary. In what follows, I have a look on a whole series of passages that raise different interesting questions and as such may deepen our insight into Plutarch's knowledge and use of the *Phaedo*.

a) A first series of passages shows a clear resemblance with the *Phaedo*, although it is far from certain whether they should really be regarded as direct allusions or references to the dialogue. At *Thes.* 23.1, for instance, Plutarch refers to the famous ship on which Theseus returned safely to Athens. The story is also mentioned at the outset of the *Phaedo* (58a10–c2), but no doubt also in the sources which Plutarch used for this *Life*, and was presumably common knowledge. Plutarch definitely did not need the *Phaedo* to learn about this

33 Such as Xenocrates' thinking; cf. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977, 216, and id., 'Plutarch's Debt to Xenocrates', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 310–311; A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden: Brill, 2012, 93–99 and *passim*; cf. F.E. Brenk, 'An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia', in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 36.1*, Berlin: de Gruyter, 1987, 277–280.

topic.[34] A similar case is *Sept. sap. conv.* 161C about the swan song (cf. *Phd.* 84e4–85a3).

Other correspondences can be traced back to Plutarch's general Platonic outlook. A typical example in this case is *De cur.* 521D. Plutarch there argues that 'those who make most use of the intellect make fewest calls upon the senses'. A similar point of view can be found in *Phd.* 65e7–66a8, but the question remains whether Plutarch has indeed this specific passage in mind. In my view, this is rather a general Platonic doctrine that can be justified—if need be—with passages such as that from the *Phaedo* but that should not be considered as a direct reference to one particular passage. Plutarch here develops a view on which every Platonist would agree and which has nothing specific that recalls the *Phaedo* rather than any other Platonic dialogue. The same holds true for the view, put forward in *Amatorius* 761F, that 'it is a good thing to be initiated into the mysteries'. Again, the same view returns in the *Phaedo* (69c3–7), but here too, it is far from clear whether Plutarch directly refers to the Platonic passage. After all, Plutarch was a priest at Delphi, was himself initiated in mysteries (cf. *Cons. ad ux.* 611D) and very often draws parallels between mystery cults and philosophy:[35] he really did not need the *Phaedo* in order to get persuaded of the value of the mysteries.[36] Many other passages show the same general correspondences and there is no need to discuss all of them in detail:[37] in all

34 Yet a far echo of the *Phaedo* may perhaps be detected in Plutarch's phrasing; cf. C.B.R. Pelling, '"Making Myth Look like History": Plato in Plutarch's *Theseus-Romulus*', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 434–435, with note 8.

35 G. Roskam, '"And a Great Silence Filled the Temple …" Plutarch on the Connections between Mystery Cults and Philosophy', in: A. Pérez Jiménez—F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco* (*Palma de Mallorca, 2–4 de Noviembre de 2000*), Madrid: Ediciones Clásicas, 2001, 221–232; P. Van Nuffelen, 'Words of Truth: Mystical Silence as a Philosophical and Rhetorical Tool in Plutarch', *Hermathena* 182, 2007, 9–39.

36 *Contra* M. Bonazzi, 'Plutarque et l'immortalité de l'âme', in: Brouillette—Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, 85–87 (on fr. 178 Sandbach). Cf. also A. Billault, 'Le *Dialogue sur l'Amour* de Plutarque et les *Dialogues* de Platon sur l'Amour', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 206: 'La référence au *Phédon* (69c–e) […] paraît probable, mais l'on peut aussi penser à l'allégorie de la caverne dans la *République* (VII 514a sq.). Même lorsqu'il rend hommage à Platon, Plutarque fait des références vagues'.

37 *Sept. sap. conv.* 160C (cf. *Phd.* 67b7–c3); *De Is. et Os.* 352C (cf. *Phd.* 107d2–4) and 379D (cf. *Phd.* 115e5–7); *De coh. ira* 463B (cf. *Phd.* 89d4–e4); *De sera num.* 555D (cf. *Phd.* 107c5–8);

of these cases, I would conclude that the similarity rests on a common general intellectual framework and does not show direct influence of the *Phaedo*.

b) Whereas I would be inclined to conclude, with due caution, that Plutarch does not refer to the *Phaedo* in the above cases, I am less sure about the following ones, which show fairly close correspondences and sometimes contain even additional indications—though no compelling arguments—that the *Phaedo* may be in the background. In fr. 178 Sandbach, for instance, Plutarch refers in passing to the pleasure felt by men who are released from fetters. This may well be regarded as a clear reminiscence of the *Phaedo* (60b3–c7), even more so since the fragment stems from a dialogue *On the soul* and deals with the soul's destination after death.[38] Yet this is only one, casual item in a longer list of examples, and *if* it is a direct allusion to the *Phaedo*, it seems little more than a beautiful *flosculum*. A different case is *Gryllus* 988C. The Boeotian swine who gives his name to the work there unmasks the alleged courage of human beings as nothing more than the cowardice of prudence. This recalls *Phd.* 68d11–13, but the reference is very vague. *Prima facie* nothing suggests that the *Phaedo* is here the principal subtext. Yet in this case things are more complicated: precisely the same *Phaedo* passage actually occurs in *Comp. Thes. et Rom.* 1.1 (discussed above), where the reference is much more explicit. There can be no reasonable doubt, then, that Plutarch knew this passage from the *Phaedo* and used it elsewhere in his works, and this may increase the possibility that it looms in the background of this section from the *Gryllus* too, where it is adapted to the peculiar context.

Such a creative interpretation and use of material from the *Phaedo* also appears from the next two examples. In *De sera num.* 564B, Plutarch deals with

---

Quaest. conv. 707F (cf. *Phd.* 115e5–7); *Amatorius* 766B (cf. *Phd.* 81c9–e2); *De facie* 924B–C (cf. *Phd.* 111e4–112e3) and 944B (cf. *Phd.* 109b4–6); *Non posse* 1103E (cf. *Phd.* 80c2–e1). Two special cases are *Non posse* 1096E and *Adv. Colot.* 1119AB. In both passages, Plutarch refers to the view that the soul has no substance at all: this could be regarded as a vague reference to Simmias' position in the *Phaedo* (86b5–d1) and as such would refer to a whole section rather than one particular passage. Yet this is at best a plausible hypothesis, for Simmias was not the only one to reject the substantial character of the soul, as appears from the parallels mentioned by B. Einarson—P.H. De Lacy, *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes. XIV: 1086C–1147A*, London/Cambridge (Ma): Harvard University Press, 1967, 83 note b and 260 note b.

38 The dialogue is mentioned in the Lamprias catalogue (n. 209), and the authenticity of the fragments is usually accepted (though J. Boulogne, 'L'âme et le corps chez Plutarque à partir du Περὶ ψυχῆς (fragments 173–178 Sandbach)', *Humanitas* 55, 2003, 11–27, puts forward some arguments against it). A good discussion of the fragments can be found in Bonazzi, 'Plutarque et l'immortalité de l'âme'.

the fate of the wicked souls in the afterlife. According to Socrates' myth in the *Phaedo*, such souls are shunned by all and wander about alone (108b4–c2). In Plutarch's account, Thespesius seeks contact but they themselves do not react, being pray to utter frenzy and panic. They do not wander alone, however, but cling to many others that are in the same condition. In this adaptation—if it really is one—, the isolation of the wicked souls is much more strongly embedded in their own nature. In *Stoic. rep.* 1049D, Plutarch lists several causes of war: lust for pleasure, greed, lust for glory or for power. This is obviously at odds with a well-known passage from the *Phaedo*, were Socrates argues that all wars arise for the sake of gaining money (*Phd.* 66c6–d1). *If* Plutarch is here thinking of Socrates' claim, he corrects it by providing a more convincing and psychologically richer explanation: the fundamental cause is not ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις but simply κακία, which can take on the most different shapes. This tacit correction of Plato—if it really is one—may even be understood as a small contribution to the interpretation of the *Phaedo*, in view of the fact that many Platonic exegetes indeed struggled with this passage.[39]

c) In other cases, the correspondence between the passages from Plutarch and the *Phaedo* rests on one crucial term. An interesting example is *De facie* 920C, where Lamprias argues that we should in obscure speculations, when ordinary explanations are not persuasive, 'chant (ἐπᾴδειν) over ourselves the charms of the ancients and use every means to bring the truth to test'. A similar idea, expressed by the same verb ἐπᾴδειν, occurs in the *Phaedo*, even twice (77e9 and 114d6–7). Yet the same imagery can also be found in other Platonic dialogues.[40] Moreover, Plutarch also uses the term in analogous contexts,[41] and it is far from evident that all these instances should be regarded as allusions to the *Phaedo*. Similar cases can be found in *De facie* 940E (where the term ὑποστάθμη may point to *Phd.* 109c2) and *De gen. Socr.* 591B (where the word καμπή recalls *Phd.* 72b3–4).[42]

d) In several works, finally, Plutarch alludes to the behaviour of Socrates and his interlocutors. In *Sept. sap. conv.* 150A, for instance, he describes how

39 See Damascius, *In Phd.* I 110 (where Harpocration, Longinus and the Attic commentators are mentioned) and Olympiodorus, *In Phd.* VI 8.

40 See, e.g., *Charm.* 175e2–176b4; *Resp.* X 608a3; *Leg.* II 664b4; 665c4; 666c6; VI 773d6; VII 812c6; VIII 837e6.

41 See *De exilio* 602F and 604B; cf. *Con. praec.* 145C; *De Pyth. or.* 395F; *Comm. not.* 1059A.

42 But again, the term is also used elsewhere; cf. *Cons. ad ux.* 611F and fr. 177 Sandbach. G. Méautis, 'Plutarque et l'Orphisme', in: *Mélanges Gustave Glotz*, 2 vol., Paris: PUF, 1932, II 582, traces the term back to Orphic origins.

Aesop is sitting on a low chair (ἐπὶ δίφρου τινὸς χαμαιζήλου) next to Solon—exactly the position which Phaedo occupied vis-à-vis Socrates (*Phd.* 89a10–b1). A few pages further down (152c), Solon lays his hand on Aesop's head—just as Socrates stroked Phaedo's head (*Phd.* 89b2). Such allusions can also be found in the *Quaestiones convivales*. A beautiful example occurs in 735c, where Favorinus 'looks with a smile' (διαβλέψας ... καὶ μειδιάσας) at Autobulus, just as Socrates looked at his interlocutors (*Phd.* 86d4–5). It cannot be excluded that such verbatim parallels are purely accidental, although there are in fact clear indications that show how Plutarch and his friends consciously tried to imitate the behaviour of Plato's characters during the intellectual conversations at their symposia. They in fact tried to revive, as it were, what happened ages ago, by closely imitating the conduct of Socrates and his companions. In the *Quaestiones convivales* Plato's *Symposium* (together with that of Xenophon) is for obvious reasons the most important source of inspiration,[43] but other dialogues such as the *Phaedo* apparently provide material too. The above passages from the *Septem sapientium convivium* show exactly the same attitude. In these literary works, life becomes no less mimesis of literature than literature is regarded as mimesis of life.

If the above discussion has shown one thing, it is how complex and multifaceted Plutarch's reception of Plato's *Phaedo* actually is. A mere list of passages, even if carefully selected, greatly oversimplifies the matter and unduly suggests that the influence of this Platonic dialogue on Plutarch can easily and precisely be defined. In fact, although some clear cases occur, most of the interesting passages are situated in a grey zone. When I nevertheless decided to list the most relevant passages below, I have done so only for the reader's convenience and I would like to emphasise that this list is only a starting point that cannot replace the more nuanced and detailed discussion presented above (and below). Although I have in this new list generally remained fairly restrictive, I have inserted more passages than in section 1, adding a 'cf.' when it remains more doubtful that Plutarch really has the *Phaedo* in mind.

43 G. Roskam, 'Plutarch's "Socratic Symposia". The *Symposia* of Plato and Xenophon as Literary Models in the *Quaestiones convivales*', *Athenaeum* 98, 2010, 45–70 (esp. 59–60 and 67).

Plato, *Phaedo*	Plutarch	Plutarch's way of referring / quoting
– The whole work	*De exilio* 607F	–
	cf. *De tranq. an.* 466E	–
– Introduction (57a1–61b7)		
58e3	*An vitiositas* 499B	–
	De exilio 607F	–
58e5–6	*An vitiositas* 499B	–
60b3–c7	cf. fr. 178 Sandbach	–
60c8–61b7	*De aud. poet.* 16C	–
61b3–5	*Bellone an pace* 348A	καὶ Πλάτων εἴρηκεν
– The problem of suicide (61b8–69e4)		
66c6–d1	cf. *Stoic. rep.* 1049D	–
67b1–2	*De Is. et Os.* 352D	ᾗ φησιν ὁ Πλάτων
68d11–13	*Comp. Thes. et Rom.* 1.1	ἐκεῖνο τὸ τοῦ Πλάτωνος
	cf. *Gryllus* 988C	–
69c8–d1	*Adv. Colot.* 1107F	–
– The argument from opposites (69e5–72d10)		
– The argument from recollection (72e1–78b3)		
– The argument from similarity (78b4–84b7)		
80e5–81a2	*Non posse* 1105D	–
81e2–82a5	fr. 200 Sandbach	–
83d4–5	*Quaest. conv.* 718D	[ὅπερ αὐτὸς εἴρηκε καὶ γέγραφεν πολλάκις …] προσηλοῖ
– The argument on harmony (84c1–95e7)		
85b4–5	*De soll. an.* 975B	–
86d4–5	cf. *Quaest. conv.* 735C	–
89a10–b1	cf. *Sept. sap. conv.* 150A	–
89b2	cf. *Sept. sap. conv.* 152C	–
92a6–95a3	*De an. procr.* 1013D	ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ψυχῆς ἀπέδειξεν
– The final argument: soul and life (95e8–107b10)		

(cont.)

Plato, *Phaedo*	Plutarch	Plutarch's way of referring / quoting
97b8–98c2	*De def. or.* 435F	ἀπολογήσομαι δὲ μάρτυρα καὶ σύνδικον ὁμοῦ Πλάτωνα παραστησάμενος
– The myth (107c1–115a5)		
107d6–e2	cf. *De sera num.* 564F	–
108a4–5	fr. 200 Sandbach	–
108b4–c2	cf. *De sera num.* 564B	–
110b5–111c3	*De facie* 934F–935A	–
110b6–7	*Quaest. plat.* 1003D	–
113d2	cf. *De sera num.* 564F	–
– Epilogue (115a5–118a17)		
117b3–5	*An vitiositas* 499B	–
117c4–5	*An vitiositas* 499B	–
117e4–118a3	*De sera num.* 554E	–

Anyhow, there can be little doubt about Plutarch's thorough familiarity with the *Phaedo*. He apparently knows both the great outlines of the argumentation and its details. His works contain verbatim quotations and clear references to the dialogue, but also vaguer allusions. And all this material is connected with innumerable elements gathered from other authors and sources. We may well conclude, then, that in Plutarch's writings, the *Phaedo* was one authoritative text, next to many others.

4 Beyond Mere References

4.1 *The* Phaedo *as a Narrative and Argumentative Model*

This, however, is not the whole story. Plato's *Phaedo* is a particularly rich dialogue that couples an engaging philosophical discussion of various topics with a sophisticated literary presentation, and in both respects (viz. literary and philosophical), it in all likelihood soon became a canonical model.[44] The care-

44 Cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I 7: 'Plato's *Phaedo* must have

ful and systematic analysis of individual passages from the *Corpus Plutarcheum* and their possible indebtedness to the *Phaedo* should not blind us for the great importance which the dialogue as a whole, or one of its extensive sections, has for entire works or larger views of Plutarch. The *Phaedo* indeed often exerted a significant influence on Plutarch that cannot simply be derived from one separate passage. It is difficult to provide an accurate survey of this influence, and impossible to be exhaustive within the constraints of this paper. I here confine myself to some important points.

a) Socrates' courage and serenity while drinking the hemlock has impressed many generations of readers. Much enthusiasm about the *exemplum Socratis*, for instance, can be found in the Stoic tradition.[45] We saw that Plutarch also shares this admiration,[46] although there can be found relatively few passages in his voluminous œuvre where he indeed praises Socrates' tranquillity of mind in the face of death.

Several of his *Lives*, however, illustrate the inspiring power of Socrates' example very well. Cato the Younger,[47] for instance, read the *Phaedo* even twice before his suicide (*Ca. Mi.* 68.2–4 and 70.2), yet he failed to reach the same serenity as Socrates. He rather angrily deals with his servants and friends (67.3; 68.4–5) and becomes a source of trouble (67.4; 68.1; 68.5–69.1; 70.1), then makes a first, unsuccessful attempt to do away with himself (70.8–9), and in the end dies while tearing his own bowels (70.10). The gruesome horror of his death

been a classic from the moment of its appearance, since nobody ventured to write a rival account of Socrates' death.'

45 Cf. F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli: Bibliopolis, 2000, as well as Alesse's contribution in this volume. On Socrates in Seneca, see M. von Albrecht, 'Sokrates bei Seneca', in: H. Kessler (ed.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege. Sokrates-Studien V*, Kusterdingen: die Graue Edition, 2001, 261–279; on Socrates in Epictetus, see F. Schweingruber, 'Sokrates und Epiktet', *Hermes* 78, 1943, 52–79; J.-B. Gourinat, 'Le Socrate d'Épictète', *Philosophie Antique* 1, 2001, 137–165; and A.A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002, esp. 67–96.

46 See esp. the passages from *De tranq. an.* 466E, *An vitiositas* 499B and *De exilio* 607F discussed above. For Plutarch's general view of Socrates, see J.P. Hershbell, 'Plutarch's Portrait of Socrates', *Illinois Classical Studies* 13/2, 1988, 365–381; and C.B.R. Pelling, 'Plutarch's Socrates', *Hermathena* 179, 2005, 105–139.

47 Cf. M.B. Trapp, 'Socrates, the *Phaedo*, and the *Lives* of Phocion and Cato the Younger', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 487–499; J. Geiger, 'Plato, Plutarch and the Death of Socrates and of Cato', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 357–364; A.V. Zadorojnyi, 'Cato's Suicide in Plutarch', *Classical Quarterly* NS 57, 2007, 216–230.

stands in great contrast to the peaceful scene of Socrates' last moments.[48] Phocion, Cato's counterpart in the *Lives*, did much better.[49] His whole conduct during and after his trial shows an admirable serenity that strongly recalls the attitude of Socrates (*Phoc.* 34.6–9 and 36.1–7), and Plutarch concludes his *Life of Phocion* by explicitly drawing this parallel: 'Phocion's fate reminded the Greeks anew of that of Socrates; they felt that the sin and misfortune of Athens were alike in both cases.' Phocion, a former pupil of Plato and Xenocrates at the Academy (4.2; cf. 14.7), thus succeeded where Cato the Stoic, in spite of his repeated study of the *Phaedo*, failed. The implicit suggestion may well be that virtue is not to be derived from books alone, and that the living Platonic tradition and teaching is a necessary condition for a successful imitation of Socrates.[50] This again raises the question as to what extent Plutarch's account is historically accurate and to what extent it should rather be regarded as the product of a literary image created under the direct influence of Plato's *Phaedo*.

b) In the *Phaedo*, Socrates' arguments in favour of the soul's immortality are surrounded by short narrative sections about his last moments in prison, and the inextricable intertwinement of these two themes[51] adds a great deal to the attractiveness of the dialogue. A similar combination of philosophical argument and concrete action can be found in Plutarch's *De genio Socratis*, where a group of conspirators are speculating about Socrates' notorious *daimonion* while waiting for news about the outcome of their plan to free Thebes from Spartan government (the dramatic date is 379 BC). The whole philosophical discussion takes place in the house of Simmias—one of the principal characters of the *Phaedo*. Several scholars have correctly pointed to Plato's *Phaedo* as the narratological model of this Plutarchan dialogue,[52] and it has been argued

48 Note also the contrast with the suicides of Cleomenes and his friends, who all slew themselves calmly and cheerfully (εὐκόλως καὶ ἀδεῶς; *Cleom.* 37.13)—a possible allusion to Socrates' calm drinking of the poison (*Phd.* 117c4–5: εὐχερῶς καὶ εὐκόλως). Cleomenes' suicide, however, should not only be compared with the death of Socrates but also with that of Cleomenes' great model Agis, who also showed marvellous Socratic insights before dying (*Agis* 20.1).

49 Cf. C. Alcalde Martín, 'Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la *Vida* de Plutarco', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 167–170.

50 See the brilliant interpretation of Zadorojnyi, 'Cato's Suicide in Plutarch', 225–227.

51 Underlined by Plato himself in *Phd.* 70b10–c2.

52 See, e.g., R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig: S. Hirzel, 1895, II, 148–151; *Plutarque: Le démon de Socrate*, texte et trad. avec une introd. et des notes par A. Corlu, Paris: Klincksieck, 1970, 82 and 93–95; A. Georgiadou, '*Vita activa* and *Vita Contempla-*

more than once that the interconnection of λόγοι and πράξεις is less successful in Plutarch's *De genio Socratis* than in the *Phaedo*.[53] The relevance of the theoretical reflections for the historical part of the work is far from clear, and much has been written about the unity of the dialogue.[54] This is not the place for a full discussion of this *quaestio vexata*. I would only argue that the link between both parts (1) is not without a certain psychological credibility[55] and (2) may well reflect Plutarch's own perspective. After all, Plutarch had many influential friends who were busily fulfilling all the duties which their political careers entailed and yet managed to indulge in their philosophical and literary interests. Perhaps Simmias, Galaxidorus, or Theocritus were, *mutatis mutandis*, not so different from these men of letters and politicians.[56] However that may be, Plutarch does not only use the *Phaedo* as a source for philosophical doctrines, but also as a literary narratological model.

A similar composition can be found in the *Amatorius*.[57] There, the philosophical discussion about heterosexual and homosexual love and the praise of the god Eros is triggered by an extraordinary love affair in Thespiae. Ismen-

---

tiva. Plutarch's *De genio Socratis* and Euripides' *Antiope*', in: I. Gallo—B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli: M. D'Auria, 1995, 188; P. Wälchli, *Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen Plutarch und Lukian, ausgehend von Plutarch*: De genio Socratis *und Lukian*: Philopseudeis, München: Saur, 2003, 15–17 and *passim*; C.B.R. Pelling, 'Plutarch's Socrates', 125–126.

53 Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, II 151: 'Die geringere oder übertreibende Kunst Plutarchs zeigt sich auch wieder darin, dass Handlung und Gespräch nicht in dem organischen Zusammenhang stehen wie bei Platon'; cf. also K. Ziegler, 'Plutarchos von Chaironeia', in: A. Pauly—G. Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXI.1, Stuttgart: Metzler, 1951, 841; Pelling, 'Plutarch's Socrates', 127–128; H. Görgemanns, 'Einführung', in: H. Görgemanns—B. Feichtinger—F. Graf—W.G. Jeanrond—J. Opsomer, *Plutarch. Dialog über die Liebe. Amatorius*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011[2], 17.

54 See, e.g., M.T. Riley, 'The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18, 1977, 257–273; D. Babut, 'Le dialogue de Plutarque 'Sur le démon de Socrate'. Essai d'interprétation', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, 51–76; A. Barigazzi, 'Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*', *Illinois Classical Studies* 13, 1988, 409–425; Georgiadou, '*Vita activa* and *Vita Contemplativa*. Plutarch's *De genio Socratis* and Euripides' *Antiope*', 187–200; F.E. Brenk, 'Time as Structure in Plutarch's *The Daimonion of Sokrates*', in: Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, 29–51; Timotin, *La démonologie platonicienne*, 254–259.

55 See Pelling, 'Plutarch's Socrates', 128.

56 Cf. *De tuenda* 137C (ἄνδρες φιλόλογοι καὶ πολιτικοί); cf. L. Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, 23–24.

57 Cf. Görgemanns, 'Einführung', 17.

odora, a decent and rich young widow, falls in love with a younger handsome boy called Bacchon, and seeks to marry him. The champions of pederastic love indignantly explain why they oppose the plan, whereas others enthusiastically defend the ideal of love between husband and wife. Meanwhile, Ismenodora has kidnapped the boy and arranged the wedding ceremony herself, and after some further discussions about love and marriage, the dialogue ends with the celebration of the wedding. In this work, the interconnection of philosophical discussion and narrative sections is as clear as can be. The *Phaedrus* and the *Symposium* were obvious sources for Plutarch's philosophical reflections,[58] but the *Phaedo* again provided inspiration for the narratological framework and composition. Just as Socrates' arguments in favour of the immortality of the soul silence the objections of Cebes and Simmias and culminate in Socrates' own calm acceptance of death, the case of marriage gains its final victory in the wedding of Ismenodora and Bacchon.

c) Plutarch also borrowed from the *Phaedo* an interesting argumentative strategy. At a crucial moment of the dialogue, when Cebes and Simmias have just questioned Socrates' previous arguments and the company is greatly troubled, Socrates feels the need to warn his friends against the danger of misology (89c11–91a3) and explains them that he has in any case nothing to lose: 'if what I say is true, I am the gainer by believing it; and if there be nothing for me after death, at any rate I shall not be burdensome to my friends by my lamentations in these last moments. And this ignorance of mine will not last, for that would be an evil, but will soon end' (91b2–7). This strategy of computing the pros and cons of one's view occurs several times, and in different contexts, in Plutarch's works too.[59] In *De esu* II 998D–F, for instance, it is applied to the dilemma of eating flesh. Although it is true that the doctrine of metempsychosis cannot be proven, it is safer to refrain from killing animals and eating their flesh than running the risk to kill a relative, friend or even child. The same strategy is also used in discussions of the afterlife, for instance in the final part of *Non posse* (1104A–1107A), where Plutarch argues against Epicurus that belief in the soul's *post mortem* existence yields more pleasure in this life than the Epicurean view of death as the annihilation of the soul. The paramount importance of this argumentative strategy appears in the first place from the very last sentence

58 See esp. Billault, 'Le *Dialogue sur l'Amour* de Plutarque'; cf. also J. Boulogne, 'Trois Eros? Comment Plutarque réécrit Platon', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 215–226, and Ferrari, 'Platone in Plutarco', 227.

59 See also G. Roskam, ' "Le Pari de Plutarque". Computing Pros and Cons in the Face of Death', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 463–474.

of the *Consolatio ad uxorem*. After having expressed his belief in the immortality of the soul and having pointed to ancestral burial customs, Plutarch tellingly exhorts his wife and himself to observe these traditions and keep themselves pure 'since this is harder to disbelieve than to believe' (612A). At this difficult moment of his life, when absolute certainty about the afterlife is beyond reach and all the well-known arguments in favour of the soul's immortality seem to be forgotten, the *Phaedo* nevertheless seems to exert some influence. Plutarch can at least be sure that he faces the death of his beloved daughter with the same rational equanimity that Socrates showed in facing his own death.

4.2 *The Importance of the Previous Philosophical Tradition*

Our analysis of Plutarch's use of the *Phaedo* has already showed more than once the importance of the broader intellectual tradition. Although there can be no reasonable doubt that Plutarch knew the *Phaedo* from personal reading, this conclusion does not imply that later thinking can simply be bracketed all together. Many centuries separate Plutarch from Plato, and the rich exegetic tradition and philosophical thinking in both the Academy, later Platonism and other philosophical schools also conditioned and influenced Plutarch's interpretation and reception of Plato's dialogues.[60] I end this paper by briefly illustrating this point with two examples.

a) First the central topic of the *Phaedo*: the question of the soul's immortality. It is often said that Plutarch fully endorsed the Platonic view of the immortality of the soul. This is probably correct, although his extant works show that he was more cautious than most of his modern interpreters suggest. He sometimes strikes a note of caution, εὐλάβεια, as in *De aud. poet.* 17D–E, where he underlines that 'the truth about these matters, even for those who have made it their sole business to search out und understand the verities, is exceedingly hard to track down and hard to get hold of'. Moreover, he perfectly knew the different positions adopted by the other philosophical schools, and was probably familiar with Crantor's famous *libellus aureus* Περὶ πένθους.[61]

In works such as the *Consolatio ad uxorem* and *Non posse*, the influence of this rich tradition is channeled into a fundamental dichotomy (either annihilation or immortality). Even this bipolar structure was well attested in previous

60 Cf. F. Becchi, 'Aristotelismo ed antistoicismo nel *De virtute morali* di Plutarco', *Prometheus* 1, 1975, 162, and id., 'Aristotelismo funzionale nel 'De virtute morali' di Plutarco', *Prometheus* 4, 1978, 263.

61 Crantor is explicitly mentioned in *Cons. ad Apol.* 102D, 104C, 114C and 115B (but unfortunately, the authenticity of the work is not certain; cf. *supra*, pp. 117–118 with n. 26).

thinking about this topic[62] and recalls the *Apology* (40c5–41c7) rather than the *Phaedo*. Whereas the former alternative (i.e. the utter destruction of the soul at death) is generally elaborated with basically Epicurean arguments, the latter is obviously the Platonic view. This, however, is not defended by Plutarch with purely rational, philosophical arguments, but with references to the authority of the religious tradition and in mythical accounts. These Plutarchan myths, however, are definitely not without philosophical *ratio*. The contrary is in fact true: they contain a great deal of philosophical reflection and as such 'have a way of reaching the truth despite the loose manner in which they do so'.[63] They contain elements from different Platonic dialogues (including the *Phaedo*[64]) coupled with material borrowed from various other traditions. In Plutarch's eschatological thinking, then, the *Phaedo* constitutes one small building block that is harmoniously introduced in a much larger and differentiated whole.

b) A somewhat analogous conclusion holds true for Plutarch's daimonology. In this case too, Plutarch could fall back on earlier discussions of *daimones*, a notion that was as old as Homer and presumably received ample attention in the Academy of Xenocrates.[65] In this Platonic tradition, the key text was no doubt a famous passage from Plato's *Symposium* (202d13–203a8) where *daimones* were regarded as a kind of intermediary beings and mediators between the higher level of the gods and this world of human beings. Yet other Platonic dialogues provided interesting information as well. Especially important were *Tim*. 90a2–4 (where a *daimon* is identified with the most sovereign form of the soul) and *Phd*. 107d6–8 (where the notion of a tutelary genius is introduced; cf. also 113d2; *Resp*. X 617e1 and 620d8–e1). These different Platonic passages could not easily be reconciled, yet each of them is taken into account by Plutarch.[66] In *De genio Socratis*, for instance, he lists and discusses several alternative interpretations that mutually complete each other (580C–582C and 588B–594A).

62 See, e.g., the Ps-Platonic *Axiochus* or the first book of Cicero's *Tusculanae disputationes*.

63 *De gen. Socr*. 589F; cf. P.R. Hardie, 'Plutarch and the Interpretation of Myth', in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 33.6*, Berlin: de Gruyter, 1992, 4743–4749.

64 Examples are discussed in sections 2 and 3 of this paper.

65 For Xenocrates' influence on Plutarch in this area, see *supra*, note 33.

66 Cf. K. Döring, 'Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *de genio Socratis* Kap. 20–24)', *Mnemosyne* Ser. IV 37, 1984, 390–392. For Plutarch's daimonology in general, see also G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris: Les Belles Lettres, 1942; F.E. Brenk, '"A Most Strange Doctrine." *Daimon* in Plutarch', *Classical Journal* 69, 1973, 1–11, and id., 'An Imperial Heritage', 275–294; Dillon, *The Middle Platonists*, 216–221.

The perspective from the *Phaedo* there turns up at the very beginning and at the end of the discussion. Theocritus rather naively interprets Socrates' *daimonion* as a kind of vision that guides the philosopher in dark matters (580C–D). Theanor concludes the debate by arguing that *daimones* are disincarnate souls that like helping other souls who have almost reached their final destination (593A–594A). Before, the myth of Timarchus—explicitly approved by Theanor (593A)—implies a view of *daimones* that is much closer to the above mentioned passage from the *Timaeus*. Again, the *Phaedo* thus proves to contain vital information that underlies several aspects of Plutarch's position, yet in this case too, this information is introduced into a broader perspective, and the dialogue even fades into the background. Significantly enough, Theanor refers to Hesiod (593D) rather than Plato as an authoritative argument for his view. The *Phaedo* still casts its shadow on the whole discussion, but it meets the shadows of many other traditions.

5 Conclusion

It is time to conclude, before these roaming shadows change into ghosts. The above discussion has shown that the *Phaedo* exerted a significant influence on Plutarch's thinking and writing. In a few cases, this influence appears from explicit verbatim quotations, though usually it is much less tangible. However, the most explicit and clearest references do not necessarily imply the deepest and most fundamental influence. We saw that the Platonic dialogue is actually used in the most different contexts and for the most different purposes, and that it was a source of inspiration for philosophical arguments and doctrines, specific phrases, narratological composition, argumentative strategies and so on.

This multi-coloured picture again recalls how difficult it often is to precisely define the influence of the *Phaedo* in a particular passage from Plutarch's works or in the whole of the *Corpus Plutarcheum*. And this is not so surprising after all, in view of Plutarch's impressive erudition: Plato's dialogues were undoubtely one of his major sources—probably even the most important one—but they were nearly always fully appropriated into a much richer whole. To return to the imagery at the beginning of this paper, the *Phaedo* was only one ingredient of an extremely sophisticated sauce. It is possible to distil this ingredient from the sauce through complex processes (as I have tried to do in this paper), although this obviously destroys the sauce's exquisite flavour. The implication seems obvious: it is much better to reject the distillation process and enjoy the sauce, that is, to ignore this paper and read Plutarch and Plato themselves.

The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation

Harold Tarrant

1 Introduction

This contribution is concerned with interpretation of the *Phaedo* and related Platonic material in the second century A.D., primarily with Numenius, one of the century's most imaginative religious thinkers, though it must also involve his *hetairos* Cronius.[1] Both of these fragmentary authors were known principally as Pythagoreans but occasionally as 'Platonics'. Most relevant material is known to us via Porphyry, who shared their fascination with questions of the soul's wanderings beyond the familiar corporeal world, and ultimately also their penchant for the allegorical interpretation of ancient authors including both Homer and Plato.

However, I begin rather with Plutarch, and with his character 'Lamprias', who is called his brother and often seems to represent something close to his own point of view. In the *De facie* Lamprias raises the idea that the moon, insofar as it can display many colours (934C–F) may be rather like the 'form [ἰδέα] of earth' (108d9) imagined by Socrates at the end of the *Phaedo*, which involves a multitude of colours (110b–d);[2] Lamprias described it as more varied than Homer's sea, because it has not one but many surfaces as Socrates suggested in his myth (110b6–c1). The term is ἐμυθολόγει, a verb that is used in the *Phaedo* (61e2) of imaginings about the world beyond death. It implies a recognition that Socrates has passed at 110b5 from his usual discourse into that of myth. And with that comes the recognition that the content of what Socrates there says

1 Cronius' fragments are helpfully collected in E.A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Brussel: Koninklijke Belgische Akademie, 1937; regarding Numenius' fragments, Leemans' Dutch edition was inconvenient for some, and largely, though not entirely, superseded by des Places (Numénius, *Fragments*, éd. et trad. par E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1973), while Petty (R. Petty, *Fragments of Numenius of Apamea*, Westbury: Prometheus Trust, 2012) bases his collection of fragments on des Places, offering an English translation rather than the French and a commentary that is marginally more up to date.

2 R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha (WI): The Collegiate Press, 1916, 116, collating the work of earlier editors, lists only a parallel between 110b and 934F.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_008

cannot be taken as a simple statement about this earth of ours. Two possibilities are offered: either he is speaking about this earth in a riddling way, or he is describing a different one. Either way Socrates would appear to be concealing his meaning. Either way Socrates, who at the beginning of his final conversation has problems composing poetry because he is not μυθολογικός (61b5), has found his mythic voice. No longer does he merely dedicate some plebeian verse (61a7) to his special god Apollo, but now, as he draws near to his death, he sings most beautifully as he glimpses the world ahead, just like that other servant of Apollo, the Whooper Swan *Cygnus cygnus* (84e–85b).[3]

Again, after Theon has raised an objection to seeing the moon as another earth, asking whether it is habitable, and, if not, the more serious question of whether it has any purpose, given that in the *Timaeus* and elsewhere the function of our own Earth is as a kind of nurse or mother to life (937D–938D), Lamprias responds optimistically. He will not dismiss the idea of life on the moon, and imagines moon-inhabitants looking down at the murky world of Earth-inhabitants below, and thinking of it as a kind of Homeric Tartarus. As has been noted,[4] the term ὑποστάθμη (940E) recalls *Phaedo* 109c2, while the wider context recalls the whole image of the human who rose to the true regions above and looked down upon the murky depths that human beings now inhabit down in these mire-filled hollows in which we live (109b–110a). Without giving the same description or telling the same story, Plutarch is trying to create anew the effects and potential lessons of listening to a myth-like passage of Plato.

Furthermore, the myth that Sulla tells just afterwards (940E–945D) continues to employ the same techniques,[5] which have the effect of placing the reader

3 I am fortunate to have heard large numbers of this species in good voice shortly before the spring migration to the Arctic tundra to breed; this was by far the most pleasant sound I have ever heard from any European species of swan, and the moment of departure from northern Greece (where it still winters) might well have seemed like a flight to their death. The widespread Mute Swan *Cygnus olor* is also principally a winter migrant to Greece, but for the relevance of the Whooper see W.G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London: Routledge, 2007, s.v. κύκνος. The importance for soul-theory of Greek myths involving birds will emerge later.

4 E.g. H. Cherniss (ed.), *Plutarch*, vol. xii, Loeb Classical Library, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1968, 179; the parallel with 109c2 is not noted by Jones, *The Platonism of Plutarch*, 116.

5 It is clear that Sulla's intervention at 940E is prompted by his fear that Lamprias is somehow treading on his territory; the announcement that this contribution has a different setting (σκήνη) and disposition (διάθεσις) surely implies that it also has something in common with what has gone before.

at the edge of existence rather than at the middle. Geographically the story is set among islands midway between the great encircling mainland and the inhabited world known to the Greeks[6]—much as the moon is set between the outer boundary of the heavens and the earth supposedly at the centre. More importantly, it uses the trichotomy intellect-soul-body (943A), suggesting that it is psychical rather than bodily concerns that are really central. Soul is furnished by, and therefore belongs to the moon, which is accordingly where we humans belong too. We can hopefully return there from our exile on earth after appropriate purgation in the intermediate regions, which are therefore analogous to Hades (943C). This theme then turns into a wider one about the appropriate punishment of souls after death, and, like the account in the *Phaedo* (113d–114c), it is the physical forces of universe, not judges and punishers, which will exact the penalty. Finally the life after our *bodily* death is itself not an extreme but an intermediate existence, for a second death can separate our intellect from our souls (944C).[7]

It is here necessary to glance at the dialogue's final words at 945D, where Sulla, having affirmed that he heard this from the traveller from the west, and that he had heard it from the attendants of Cronus, invites Lamprias and the others to make use of the account as they please. Plutarch does not wish to control the reader's response, and is clearly not trying to indoctrinate us. The myth that he employs is just as open to a plurality of interpretations as Plato's description of the *Phaedo's* 'true earth'. Plutarch's Academic heritage has the

6 While there must be some knowledge of literature on Thule influencing the description at 941AB, there are also significant parallels, not noted in Jones, *The Platonism of Plutarch*, with the geography of Atlantis as detailed at *Tim.* 24e–25a (a special island in the west, islands beyond them, and a true continent beyond) and 25d (the solid obstacles to navigation), and it is perhaps worth noting that Damascius, *In Phd.* I 508 and II 125 uses the size of Atlantis ('bigger than Africa and Asia together', 24e) and of the outer Ocean to justify Socrates' claims about the huge size of the earth at *Phd.* 109a9, while Proclus appeals to *Phd.* 109a–d when commenting on the size of Atlantis at *In Tim.* I 181.26–182.2. Like other material in the commentary tradition the appeal to the Atlantis story might plausibly go back a very long way.

7 I cannot see how this can correspond to anything in the myth of the *Phaedo* other than the promise that those properly purified by philosophy can reach 'dwelling places even more beautiful than these' (those on the true surface of the earth?) at 114c2–6. The sentence seems to promise *exceptional* rewards for those who have practised purificatory philosophy well, and this might be taken as a hint of a further degree of separation. It seems that Aristotle's *Eudemus* (fr. 2) had allowed only that the νοῦς achieved immortal existence, and Plutarch may have taken this as an addition to Plato rather than an alternative.

consequence that myth may be allowed an important role in communication, while still being non-dogmatic—suggesting important messages rather than affirming them.[8]

2 The Search for Certainty

Those who depended for a livelihood upon the claim to be able to teach Platonic doctrine did not share Plutarch's willingness to suspend judgement about the meaning of Plato's myths. Nor did they so readily allow others to suspend judgement about the significance of their own myths. Pupils expected firm guidance in the interpretation of texts, and the *Phaedo* was certainly among texts that featured as a regular part of pre-Plotinian Platonist curricula, and is the second of just four works recommended for the ideal pupil by Albinus (*Intr*. 5). That is because of its identification of the philosophical enterprise with the 'practice of death', an enterprise grounded upon the assumption that the soul is immortal.

Being a dialogue that was central to the curriculum, it is not surprising that the *Phaedo* sometimes attracted commentaries. The anonymous *Theaetetus*-commentator promises that those who are reading the *Theaetetus* and may already have met his commentaries on the *Timaeus* and *Symposium*, will learn more of the doctrine of recollection in his commentary (ὑπομνήματα) on Περὶ ψυχῆς (i.e. on the *Phaedo*, XLVIII 7–11). While there is little doubt that we are dealing here with an ordinary commentary, the presence of the term ὑπομνήματα is not always a guarantee that this would be so, and the way in which the *Phaedo* was often given this other title also tends to obscure the claims of authors to have written a *Phaedo*-commentary. Have they perhaps written a discursive work entitled Περὶ ψυχῆς, or a commentary on the Aristotelian *De Anima* that also discusses Platonic themes? The number of references to Harpocration in the later commentaries on the *Phaedo*, however, make it very probable that he at least wrote a commentary-like work addressing the *Phaedo* directly.[9]

---

8 For an important recent contribution to the question of Plutarch's possible 'sceptical tendencies' see M. Bonazzi, 'Plutarch on the Difference between the Pyrrhonists and the Academics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 2012, 271–298.

9 See A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Napoli: Bibliopolis, 2002, fr. 5–12, 438–444.

It is not only the writers of standard commentaries who interpret the works of Plato. Several interpretative essays were written, and even doctrinal handbooks could depend on issues of interpretation. Alcinous devotes a chapter (*Didasc*. 25) to the arguments for the immortality of the soul, beginning strangely (and briefly) with the *Phaedo*'s final argument (105c–107a), returning to a fuller treatment of the argument from similarity (78b–80b and beyond), then to the argument from opposites (70c–72e), and then to the argument from recollection (72e–76d). Only then do the arguments from *Republic* X and *Phaedrus* follow. None of this material is profound, but sometimes Alcinous' use of the *Phaedo* is extremely suspect, as at 28 (181.30–36 Whittaker) where he finds a reference to the Platonist goal of assimilation to god at *Phd*. 82a11–b3. There Plato is far from claiming that those who practise demotic and civic virtue (self-controlled and fair behaviour) achieve the highest degree of happiness, only that they are the most fortunate among those human beings who are changed into animals for their next lives. In fact the *Phaedo* will shortly become the classic text for the relatively advanced kind of virtue that the Neoplatonists would call 'cathartic'.

3 Numenius and the *Phaedo*

Numenius of Apamea is not known as an author of Platonic commentaries of the regular kind. However, he certainly wrote works that were highly dependent upon texts of Plato, including *On the Good*, of which many fragments are preserved, chiefly in Eusebius. He and his companion Cronius seem to have styled themselves as Pythagoreans, but were likely to be included among 'Platonics' in contexts involving interpreters of Plato,[10] as in Porphyry's list of recent interpreters whose works were read in Plotinus' school (*Vita Plotini* 14).[11] It is clear, however, that both sought for more ancient sources of philosophic wisdom (whether Greek or non-Greek),[12] for which reason the *Index auctorum a Numenio laudatorum* in the edition of des Places cites Homer the same number of times as Plato. The Pseudo-Galenic (in fact Porphyrian) work *On How*

10 For Numenius see fr. 43 des Places (Iamblichus); Proclus also includes Numenius among 'Platonics' at *In Remp*. II 96.10–15 Kroll (= Numenius T21 Leemans; see also T4–5); similarly Cronius is referred to as a 'Platonic' by Syrianus (*In Metaph*. 109.11 Kroll).

11 These works are referred to as ὑπομνήματα, the term regularly but not exclusively used to designate commentary-like works.

12 Christian sources note his use of Moses in particular, but see below.

Embryos are Animated informs us of a group who held that soul and sperm were deposited simultaneously, including 'Numenius and those who explain the hidden meanings (*hyponoias*) of Pythagoras, and interpret Plato's "River of Forgetfulness" (*Resp*. X 621a), the "Styx" in Homer and the Orphic [writings], and Pherecydes' "efflux" (DK 71B7) as references to sperm.'[13] Pythagoras leads, the Platonic Myth of Er comes next, and Homer, Orphics, and Pherecydes follow. It is no accident that the Platonic passage mentioned is a myth, for Numenius made most use of those parts of Plato that could plausibly be seen as incorporating Pythagorean or other traditional wisdom, including of course Timaeus' great monologue and the tale of Atlantis from the *Timaeus*. The opening of his *On the Good* sets out his method:

> For this purpose it will be necessary, after supporting our statements and suggestions[14] with the testimonies of Plato, to go further back and link them with the statements of Pythagoras, and to make appeal to the well regarded races, introducing their rites, doctrines, and foundations that are accomplished in a manner that agrees with Plato, all those established by the Brahmans, Jews, Magi, and Egyptians.
>
> NUMENIUS, fr. 1a

For Numenius' present purpose (whatever that may be) Plato is regarded as the most important *extant* authority among the Greeks, but it is Plato insofar as he agrees with Pythagoras that is sought, and the vision that this method is seeking is ultimately one that transcends racial boundaries. At fr. 24.19–20 Plato is described as 'not superior to the great Pythagoras, but still perhaps not inferior to him'. The 'perhaps' gives just a hint of Pythagoras' superiority, while 24.62–67 gives a slight suggestion that Plato's communicative strategy was flawed.

In such circumstances Numenius is not obliged to use and to interpret everything found in the Platonic corpus. He may select those passages that appear to him relevant to the rediscovery of ancient wisdom, often those that are indicated by Plato as coming from elsewhere. The *Phaedo* is especially important in this regard. Socrates has a pair of Pythagorean interlocutors. The ban on suicide

13 Numenius fr. 48 Leemans = 36 des Places.

14 I take it that the verb λέγειν/εἰπεῖν is used for direct declarations, while σημαίνειν is used for indirect suggestions of a more oracular or revelatory nature; see Heraclitus DK B93 for a famous contrast of these terms. Numenius thought that Plato too did not observe traditional Pythagorean secrecy, nor spoke directly, making things midway between clear and unclear (fr. 24.61–62).

is associated with the Pythagorean Philolaus (61d–e); the purificatory theme might naturally suggest Orphism, and at 69c there are references to certain initiatory rites and their practitioners who announce that the ναρθηκοφόροι are many, but the βάκχοι are few; the idea of the transmigration of souls and theme that knowledge is recollection were both associated with Pythagoras at that time, as may easily be seen from Lucian,[15] while transmigration is indeed seen as an ancient theory (παλαιὸς λόγος) at 70c5–9; the connection between Hades and the unseen (81c11) is marked as conventional by the phrase 'as it is said' and reminds one of the interpreters of the Water-Carriers myth employed at *Gorgias* 493b; the motif of the singing swan at 84e–85b with the allusion to the myth of Tereus (85a8) are traditional, as of course are several elements in the myth concerning the afterlife.

The ease with which the *Phaedo* is connected with Orphic ideas is illustrated by the surviving commentaries of the *Phaedo* from Olympiodorus and Damascius. Just 13 lectures of Olympiodorus' commentary survive, covering 61c9 to 79e8, but there are references to Orpheus or Orphics in chapters I, III, VII, VIII, X and XIII. In chapter I an argument based on Orphic myth is detected in the notion of the bodily life as a prison at 62b3–4, which is marked as Orphic at *Cratylus* 400c; Olympiodorus turns the *Phaedo* reference into an argument that appeals to four[16] generations of Orphic gods, ending with Dionysus, to whom life in the body is supposed to be of special concern—we are part of him, created from the ash of the Titans who had consumed him (*In Phd.* I 3). Orphic allusion is found at 67c8–9 (*In Phd.* VII 10), and again at 69c3–d1 (*In Phd.* VIII 7). Indeed he later declares that Plato 'everywhere' alludes to Orpheus, referring back to 62b and 69c (*In Phd.* X 3). The 'ancient doctrine' of transmigration, remembered at 70c5–6, is then declared to be 'Orphic and Pythagorean' (*In Phd.* X 6).[17] Damascius finds Orphism at 62b (I 11; 14), at 69c–d (I 170), at 70c (I 203), at 108a (I 497), and at 112e–113c (I 497; 541; II 145). Both authors connect the text with Pythagoras or Pythagoreans fairly often.[18]

15 See *Vit. auct.* 3 and *Gallus* 2–5.

16 Not six in this case; Phanes and Night are carefully forgotten in Olympiodorus, like the higher levels of theology that Athenian Neoplatonism would attribute to Plato, and like the *Parmenides* in which they are found. Westerink notes that the four generations of gods are paralleled in the allegorical interpretation that follows (*In Phd.* I 4–5) by just the lower four of the six available Neoplatonist grades of virtue.

17 The reference at XIII 2 merely establishes Orpheus' backing for the interpretation of νοητόν offered by Olympiodorus in relation to 80b1, and does not seem to imply Plato's dependence on Orpheus.

18 Olympiodorus finds the need to mention them at 61d (I 13), 61e (I 17), 65d (V 6), 66b (V 4),

This demonstrates the particular suitability of the *Phaedo* for Numenius' project. Even so, one looks in vain for any mention of this dialogue in des Places' *Index auctorum a Numenio laudatum*. This is somewhat surprising, given Numenius' enthusiasm for discussing the travels of the soul between its corporeal lives, and his rather unconventional views about the presence of two conflicting souls. There are in fact two obvious cases of Numenius' having interpreted a passage of the *Phaedo*: fragment 36 is from Olympiodorus' discussion of the φρουρά at *Phd.* 62b, interpreted in its meaning 'prison' by Numenius, while fragment 49 relates to the discussion of the inferior soul's reincarnation as whichever animal best matches its habits (81e–82b). But there is more.

4 Numenius' Earth in the Sky

To these passages one may add the reference to rivers below the earth at fr. 35.5–10, which, while the wider discussion relates to the Myth of Er, must be designed to recall the rivers of *Phaedo* 111d–114b.[19] Proclus' discussion is rather polemical and certainly makes no effort to understand Numenius on his own terms, but the overall thrust is to interpret the picture of afterlife geography in the Myth of Er in conjunction with the corresponding picture from the *Phaedo*. The whole is then linked with the astrological heavens (though not necessarily with any ideas of astrological destiny), with the same Homeric materials that are used in fr. 31–32 in relation to the Cave of the Nymphs from *Od.* XIII, and with Pythagoras' alleged identification of the Milky Way with Hades qua proper place for souls. The Milky Way is then identified with the light that binds the heaven together in the Myth of Er (*Resp.* X 616b4–c4). This is such a good example of Numenius' method of verifying his interpretation of one author from a whole variety of other literatures, beliefs and practices that one cannot be entirely sure that the Myth of Er had been his principal focus. In any

---

70c (X 1; 6), and 85e–86d (X 2); Damascius does so at 66b (I 101), at 70c (I 203), at 72e–77a (II 20), at 93a–b and the harmony passage more generally (I 368; II 51; 59), at 108c–110b (I 509), and at 117e (I 559; II 155).

19 Petty, *Fragments of Numenius*, 193, makes the connection somewhat loosely; relevant lines read … τὰς δ᾽ εἰς τὸν ὑπὸ γῆς τόπον καὶ τοὺς ἐκεῖ ποταμούς· οὐρανὸν μὲν τὴν ἀπλανῆ λέγων καὶ ἐν ταύτῃ δύο χάσματα, τὸν αἰγοκερων καὶ τὸν καρκίνον, τοῦτον μὲν καθόδου χάσμα τῆς εἰς γένεσιν, ἀνόδου δὲ ἐκεῖνον, ποταμοὺς δὲ ὑπὸ γῆς τὰς πλανωμένας (ἀνάγει γὰρ εἰς ταύτας τοὺς ποταμοὺς καὶ αὐτὸν τὸν Τάρταρον).

event it has become prominent, because the *Republic* was here the focus of Proclus' exegesis.

It is admittedly unlikely that the *Phaedo* was Numenius' principal focus, but we get a fairly clear idea of how he interpreted the geography of that work. As Petty notes, 'The main thrust for Numenius' commentary appears to have been the transferal [*sic*] of the Underworld into the planetary spheres.'[20] While I would avoid the term 'commentary', and have doubts about how one should describe the various levels involved, I broadly agree with this. That the rivers below the earth extend up to a heavenly level clearly means that the 'earth' concerned must likewise have its true surface at some heavenly level. We have seen how just before Numenius Plutarch employed the idea that 'earth' as conceived in the *Phaedo* stretched up at least to the moon. Late in the second century, and just after Numenius, Harpocration is reported to have identified Socrates' strange 'earth' with 'the whole heaven' in contrast to Theodorus of Asine who took it to be the moon.[21] Westerink[22] plausibly saw Numenius and his friend Cronius behind Harpocration's exegesis, and it would be no surprise if those who had seen Homer's Cave of the Nymphs as an 'image and symbol of the cosmos' (εἰκόνα καὶ σύμβολόν φησι τοῦ κόσμου, fr. 31) also viewed Socrates' unfamiliar earth as an alternative image and symbol.

But there is perhaps an additional reason for supposing that Numenius saw the 'true earth' as the heaven. An earth's role is above all else to support and nurture life, as Theon had been arguing in Plutarch's *De facie* (937D–938D), a passage that we have seen to be relevant to the interpretation of the *Phaedo*'s 'true earth'. Proclus likewise explains Plato's description of the earth as the 'first and most senior of the gods within the heaven' (*Tim.* 40c2–3) partly in terms of its generative power (*In Tim.* III 141.8).[23] So we may assume that the true earth is there in order to raise the seed that it receives. Numenius fr. 13 speaks

20 Petty, *Fragments of Numenius*, 193; his translation on p. 75 reads 'And he equates the subterranean rivers with the spheres of the planets, for he draws up both the rivers and Tartarus itself into these spheres.' Really, however, whatever Proclus is saying here, he cannot mean to *equate* the rivers with the planetary spheres, so much as to *locate* them there. And 'draws up' (ἀνάγει) may perhaps suggest that the other end of these rivers is below the planetary spheres.

21 See Damascius, *In Phd.* I 503 = Harpocration fr. 13.

22 L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2 vol., Amsterdam: North Holland, 1976–1977, vol. I 13; cf. vol. II 254–255n; Gioè, *Filosofi medioplatonici*, is in agreement.

23 Other relevant qualities are stability, attunement with the heaven, and centrality.

of the seed of soul as a whole being sowed by the first god,[24] so that one might expect whatever region receives *and nourishes* this seed to be in some sense an 'earth'. As has been argued before,[25] fragment 13 should be considered in relation to *Tim.* 42d where the demiurge who has just legislated for the new souls[26] sows their seed into the organs of time, meaning the sun, moon, planets and earth.[27] Just as the first god corresponds to the general sower, albeit of soul-seed rather than physical seed, so does the sum total of the heavenly bodies correspond to the physical earth, albeit as soul-nurse rather than the nurse of the body-soul composite.[28] Accordingly I conclude that Numenius had in fact interpreted the 'true earth' of the *Phaedo* in a similar manner to Harpocration, elevating it to the heavens as an 'earth' for soul. The *Phaedo*'s subterranean places of punishment and rivers may therefore be placed anywhere beneath the upper limit of the planetary spheres. I should, however, resist the suggestion that such an interpretation is corporeal as implied by Damascius. Of course corporeal *language* is used as it had been by Plato, and of course it is interpreted spatially (as some later thinkers refused to do), but it is very much an 'earth' for souls.

---

24 ὁ μὲν χέων σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα; see H. Tarrant, 'Must Commentators Know Their Sources? Proclus *In Timaeum* and Numenius', in: P. Adamson—H. Baltussen—M.W.F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London: Institue of Classical Studies, 2004, 188–189, for the emendation of γε ὢν to χέων. Other emendations may be tempting, including γε<ωργός> ὢν.

25 E.g. Tarrant, 'Must Commentators Know Their Sources?'.

26 *Tim.* 41e2–3, 42d2–3; Numenius' planting (and transplanting) god is therefore a law-giver (νομοθέτης, fr. 13.6), distinguished from the seed-pouring γεωργός, even though the two separate roles are impossible to discern in Plato. The first god in Numenius is barred from any demiurgic act, so that he may not *organise* the seed of which he is the origin; hence it must be the second god who takes the new living 'seedlings' and attends to their proper distribution, being more akin to one who plants out or transplants plants for whose original germination he is not responsible. The Platonic Demiurge, here as more famously at *Tim.* 39e (fr. 22), must for Numenius be double (fr. 21.4) as Proclus clumsily puts it.

27 'Earth' here may be being interpreted as the *Phaedo*'s 'true earth', much as Proclus will appeal to that mega-earth to justify Plato's respect for it at 40c (*In Tim.* III 141.19–33).

28 Proclus sees the 'men' who live on the surface of the real earth as real men, i.e. souls at *In Tim.* III 309.20–30.

5 Numenius' Prison of Desire

By comparison one might think that Numenius' interpretation of the φρουρά at 62b is relatively simple. A φρουρά may be somewhere in which one keeps guard (a watch-tower or the like), or the guard-duty that one performs; it may also be somewhere in which others are guarded either as a punishment (a prison) or for one's own protection.[29] Numenius takes it to be one of the ancient images that indicate a *misplaced* soul, but it is not exactly detained against its will, since it has fallen from above due to pleasure,[30] which Damascius understands to be standard Pythagorean doctrine (*In Phil.* 229). Hence, if desire is desire for pleasure, it is not surprising that it should retain the soul within the body.

However, things are a little more complicated. It is very unusual that desire should be understood as a prison, and this needs further explanation. Editors fail to see that here the *Phaedo* is being understood in relation to one internal passage and two external ones. It may be seen in relation to *Phaedo* 82e, where the soul is bound into the body, as if into a εἱργμός (another word for 'prison' or 'constraint'), by the most fearsome of bonds, involving desire and hence the willing compliance of the soul that is bound. This passage, in turn, would seem to relate to the description of desire as the strongest bond, capable of binding the dead in the house of Hades at *Cratylus* 403c–d,[31] so that in the eyes of Numenius it would also reinforce the idea that we embodied humans are actually confined *within 'subterranean' regions*, well below the surface of the true earth. Now admittedly Plato at *Cratylus* 403d–404a has a very unusual explanation of this supreme desire, making it desire for something like sophistic learning, but Numenius would be looking for some more venerable ancient meaning that lay behind Plato's seemingly satirical explanations, preferably a Pythagorean or Orphic meaning. Of two references to Orphic doctrine in the lead-up to this passage (400c, 402b), the earlier one holds that the body (σῶμα) is where the soul is to be kept (σώζεται) until it pays the penalty for its crimes, so that the 'keeping' is a kind of 'guarding'. Thus according to 'Orphics' in the *Cratylus* the very name for body reflects its φρουρά-like function, just as long as φρουρά is interpreted as a place of detention.

29 Cf. Westerink, *The Greek Commentaries in Plato's Phaedo*, II 28n; for Numenius this interpretation would not have been an option since he and Cronius regarded every case of a soul's adoption of a body as an evil (fr. 48).

30 οὔτε τἀγαθόν ἐστιν ἡ φρουρά, ὥς τινες, οὔτε ἡ ἡδονή, ὡς Νουμήνιος (fr. 32.10).

31 Numenius makes direct reference to the *Cratylus* at fr. 6.13–14.

In my view the Numenian interpretation here is well justified. It is wrong to refuse to read 62b (A) in the light of 82e (B), where the physical imprisonment of the soul within the body is reinterpreted psychologically. It is likewise proper to note that we humans are bound in a lower world by desire at *Cratylus* 403c–d (C) as in passage B, and to make the attempt to understand the two passages in conjunction. And it is likewise wrong to ignore the fact that *Cratylus* 400c (D), on Orphic authority, interprets the body as a place where the soul is detained for punishment much as in passage A. This web of interconnections makes it logical to connect passage D with passage A, given that it comes shortly before it, in spite of some rather obvious difficulties.[32]

What I wish to emphasise in regard to the interpretation of 62b is that the φρουρά is interpreted allegorically, and as a symbol for something that is important to the life of the soul. The physical confines of the bodily prison have become a symbol for the constraining force of desire that can so easily shackle the soul. And yet there is considerable justification for this symbolic interpretation both within the text of the *Phaedo* and in a dialogue whose initial version was probably not written very long before.[33]

6 Numenius and Transmigration into Animal Bodies

We move now to a case where Numenius (fr. 49) is accused by Aeneas Gaza, perhaps wrongly, of over-literalism: namely of being too ready to accept the idea that human souls can migrate into animal bodies (*Phd*. 81e–82b; cf. *Resp*. X 620a–c; *Phdr*. 249b; *Tim*. 42c; 91d6–92c3). In this case the first three examples taken are from the *Phaedo* passage: kites, wolves, and asses. The two additional examples, the ape and the swan, relate to choice of animal lives in the Myth of Er at *Resp*. X 620a–c. The *Phaedo* passage had been dominant in Aeneas of Gaza's mind, since it is the *Phaedo* where the creature into which they are bound matches the habits by which the souls have been characterized in their previous lives (81e1–4, cf. fr. 49.7–8), while the *Republic* allows that previous lives usually play a role but is less prescriptive (X 620a2–3). While the polemical text is not quite as explicit as it might have been, it gives the impression that

32 These difficulties are confined to what follows 403c10, and are associated with the overall tendency of the etymologies of the gods to make them as νοῦς-like as possible (see D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 90–95), a post-Anaxagorean tendency reflected also in the theology of the Derveni-papyrus.

33 Accepting the well-documented two-version theory of Sedley, *Plato's Cratylus*, 6–16.

Numenius took the idea of animal-reincarnation quite literally, as must have been normal for an adherent of Pythagoras,[34] and seems also to have been the norm for earlier interpreters.[35]

Hence one should note here that, in spite of his willingness to use allegorical interpretation for any passages in Plato that appear to represent a more ancient wisdom, as well as for passages in, or aspects of, Homer and some other poets, Numenius does not always seek to treat the words of Socrates allegorically. Plato, he thinks, was quite capable of being straightforward at times,[36] and this no doubt agrees well with his picture of Plato as somebody who wove his discussions together from two kinds of material,[37] neither totally concealing his doctrines according to any conventional principles, nor being totally open about them, but treating each matter according to whatever rules he determined (fr. 24.59–62). In these circumstances a major task for the interpreter would be to work out which tools of concealment, if any, Plato was using at any given point, and it is precisely this problem that 'offered a reason both for the dissension and the doctrinal tug-of-war that came after him' (fr. 24.62–64).

In the case of metempsychosis involving the adoption of animal bodies it is curious that Plato himself will very soon allude to a myth that has three human beings metamorphose into different bird species. There are a number

---

34 One thinks of the very early story that Pythagoras recognised the voice of a friend in a dog's bark (Xenophanes fr. 7), as well as Lucian's comic sketch *Gallus* that is based on the idea that Pythagoras could be reincarnated as a cockerel. The choice is interesting, for the cockerel is one of two animals that Pythagoras allowed to be sacrificed according to Porphyry, *v. Pyth.* 36. Porphyry regards both animal transmigration and the kinship between humans and other living species as among the well-known doctrines of Pythagoras, *v. Pyth.* 19.

35 Hence, according to Aeneas this is also the view of Harpocration (fr. 15, 18, 19) and Plotinus (Westerink gives *Enn.* III 4 [15] 2, IV 3 [27] 12 and VI 7 [38] 6 for the latter); Petty, *Fragments of Numenius*, cites Alcinous (*Didasc.*, 25, 178.35–36, a rather non-committal passage), while Damascius (I 355) says that the 'more ancient' interpreters understood the soul's taking of animal bodies κατὰ συμπλήρωσιν; there was increased resistance to this view from Iamblichus on. Photius (*Bibl.* 129) tells us that Lucius of Patrae, the alleged source of the Lucianic and Apuleian Ass-novels, differed from Lucian insofar as he appeared to be endorsing the idea of animal transmigration; it is at least conceivable that this Lucius is the same as the Platonist critic of Aristotle's *Categories* known to us from Simplicius.

36 While anything that appeared in seemingly inspired contexts, including most myths, were usually considered suitable material for non-literal interpretation, the occurrence of such transmigration in the *Timaeus* with the endorsement of Timaeus himself (usually regarded as a Pythagorean speaker who did not dissimulate) would have been less amenable.

37 This is how I prefer to understand συνεδήσατο τὰ πράγματα at 24.59.

of Greek tales that involve humans or heroes changing into birds,[38] often birds who will continue to mourn for their loved ones. In some cases the relevant species of birds remains unnamed in Apollodorus' account (*Bibl.* I 8.3; III 12.5), but the more important ones are the myths of Tereus, Procne, and Philomela (hoopoe, swallow, nightingale) who mourn the loss of Itys; and of Ceyx and Alcyone (κῆϋξ, of uncertain identity, and ἀλκυών, probably a kingfisher, I 7.4).[39] The pseudo-Platonic and pseudo-Lucianic *Halcyon* makes the cry of this last, attributed to her search for a lost husband, the starting-point for a Socratic discussion of belief in animal-metamorphosis, alluding to the Tereus-myth in section 8.

Now Plato's Socrates has been explaining the outstanding beauty of the swan's final song in terms of its gladness at the life ahead rather than its sorrow that it is about to leave this life.[40] His reasoning is as follows:

> On account of their own fear of death people get it wrong in the case of swans too, and they claim that they sing aloud out of pain because they mourn their death, and they fail to take account of the fact that no bird sings when it is hungry or cold or suffering some other pain, not even the nightingale itself and the swallow and the hoopoe, birds which they claim sing in mourning because of their pain.
>
> *Phd.* 85a3–9

Now what is striking here is that only the nightingale is noted for its song, so much so that its only other appearance in Plato is when the soul of the musician Thamyris chose the life of a nightingale in *Republic* X (620a6–7), Orpheus having chosen that of a swan.[41] Consequently it is Procne, the character most affected by grief for Itys, her son, who will be turned into the melodious nightingale in the myth even in an early Homeric variant (*Od.* XIX 518–522). Philomela, her sister, is turned into a bird that cannot sing properly, the swallow, because

38 In addition to those of the 'mourning bird' myths, see Apollodorus *Bibl.* II 5.12: a male is turned into an owl by Demeter, while two females try to escape Zeus by adopting bird forms, Nemesis (goose: III 10.7) and Asteria (quail: I 4.1).

39 Both terms have been employed in the scientific name for Kingfishers, the former in the Smyrna Kingfisher known to the Greek world, the latter in various compact Kingfishers of Africa, Asia, and Australia.

40 On the swans involved see above p. 135, with n. 3.

41 The other named bird to be mentioned in this context is the eagle, chosen by Agamemnon (*Resp.* X 620b3–5); named mammals into which human souls transmigrate were lion and ape.

she has had her tongue excised by Tereus' sword. He becomes the hoopoe, not known as a songbird in spite of its familiar *po-po-poi* call.[42] The hoopoe suits him because its long beak resembles a dagger and the crest acts as a symbol for his warrior mentality, while the swallow is alleged to suit one of the vengeful sisters because of the blood-red patch on its breast (Ovidius, *Met.* VI 669–674). Since this patch is actually on the throat, the original version almost certainly linked the blood-red patch with the excision of Philomela's tongue.[43] Hence the animal forms adopted by all three characters of the myth illustrate the theory of 81e that transmigrating souls adopt lives that suit their earlier behaviour, but it was only the nightingale that was known for a beautiful but mournful song, and hence it is the only species that needed to be mentioned here.[44] The addition of swallow and hoopoe serves only to bring to mind the myth that links these three spring migrants together, telling how all three had once been human, and so reinforcing the idea that transmigration from species to species is possible.

It is comparatively easy to argue that Plato has ulterior motives in introducing the Tereus-myth at 85a, and to connect this loosely with the earlier references to migration of human souls into animal bodies, but it is much harder to be sure of what exactly was in his mind. I would not argue that it confirms Plato's *literal acceptance* of transmigration between species. All that I would insist is that Numenius, the author of a work of religious philosophy entitled *Epops* (*Hoopoe*), is unlikely to have missed the only reference to this bird (and its associated mythology) in Plato. The contents of this work are unknown, but the title suggests a dialogue[45] and fr. 1c tells us that it included the allegorical interpretation of material in the books of Moses and the prophets. It seems an improbable title for such a work, but the name is also suggestive of the ultimate religious or Platonist vision, ἐποπτεία,[46] already a concept far more important in Platonism than it had been in Plato (*Symp.* 210a; *Phdr.* 250c). And at least

42 Well captured by Aristophanes at *Birds* 228–262, as also in the name *epops*; in spring the species still inhabits well-vegetated areas of stony ground at the centre of Athens, such as Philopappos Hill.

43 Philomela in the Latin tradition becomes associated with the nightingale, and Procne with the swallow.

44 It is true that a fragment said to be from Aeschylus (Aristotle, *Hist. an.* IX 51, 633a20–29), but counted as Sophocles *Tereus* fr. 581 following Pliny, associates the bird's post-breeding shyness and moult with its discontent and ill fortune.

45 As we shall shortly see, there is no need to follow des Places, *Fragments*, 104, and express surprise at it.

46 As early as Sophocles *Tereus* fr. 581.1 (= Aristotle, *Hist. an.* IX 51, 633a20) the name ἔποψ is linked with the idea that he is a beholder (ἐποπτής) of his own ills.

three other dialogues with a bird's name as their title had been written by the end of the second century. They were the pseudo-Platonic, pseudo-Lucianic *Halcyon*, which starts with the call of an allegedly grief-stricken bird, formerly human; the pseudo-Platonic *Chelidon* (*Swallow*), now lost,[47] but named after another of the birds from the Tereus-myth; and the Lucianic *Dream or Cockerel*, named after the bird into whose body Pythagoras' soul has allegedly migrated. Unlike *Halcyon*, this last involves the bird as a speaking character. The precedent of Aristophanes' *Birds* makes it likely that the hoopoe in *Epops* did so too, perhaps as an acute observer of human customs in the lands that it visits on migration like the transformed ass in the various ass-novels. Numenius' choice of the hoopoe rather than another bird from the same myth or a comparable one would seem to be explicable in one of two non-exclusive ways. First, the hoopoe's association with metamorphosis is so great that it has led even Aristotle mistakenly to assume that it has two separate plumages (*Hist. An.* IX 15, 616b1–2; 51, 633a18–19), and twin plumages are emphasised by the tragedian quoted after the latter passage.[48] Or second, the bird's own violent mythology had itself been sanitised (as in Aristophanes), and his kingly role reinterpreted, perhaps along Orphic lines, as one of spiritual leadership in a kingdom where birds have become a symbol for winged souls.[49] In this case it would surely

47 The title occurs in the list of acknowledged spuria at Diogenes Laertius III 62.

48 Probably Sophocles (*Tereus* fr. 581) rather than Aeschylus (fr. 304); for moult details see http://www.ibercajalav.net/img/286_HoopoeUepops.pdf. Many avian species have a much greater contrast between summer and winter plumages, and a sharpening and brightening of the plumage in the breeding season is also quite normal. Nothing but myth suggests that the hoopoe should be singled out in this way. Particularly problematic is the description of the bird in early spring as 'like a white-clothed κίρκος'. Since this word appears to have been a generic term for a small hawk (as opposed to any species of harrier, for which it is today the scientific name), I suppose that the author means to liken the very round-winged flight of the hoopoe to the round-winged soaring of the Eurasian Sparrowhawk *Accipiter nisus*, the male of which species is only fractionally bigger. The Sparrowhawk is barred underneath (most prominently towards the end of the wings), though never as prominently as the white on black barring of the hoopoe's wings. Arnott, *Birds in the Ancient World*, identifies the κίρκος with the Peregrine Falcon *Falco peregrinus* (also barred), whose flight is very different, but goes on to suggest that the relevant species in this reference is the Pallid Harrier *Circus pallidus*, in the mistaken belief that the author is talking of a whitish raptor. The comparison with the familiar Sparrowhawk would be strained, but no doubt help capture the predatory side of Tereus—the 'bold bird of the rocks in full display' (line 3).

49 I do not wish to repeat here speculation about Orphic ideas (cf. H. Tarrant, 'Living by the *Cratylus*: Hermeneutics and Philosophic Names in the Roman Empire', *International*

be relevant that Numenius' own name, νουμήνιος, is reported to have been the name of a species of bird too.[50]

While the fragmentary testimony points towards Numenius and others of his age, including Cronius (fr. 12 Leemans), as typical examples of those who dogmatically adopted the idea of animal transmigration found in certain Platonic works, a note of caution must be sounded. As author of the *Epops*, and no doubt in other ways too, Numenius stood to benefit from the wealth of useful imagery and story-telling potential following from the acceptance of the possibility that a potentially human soul could occupy an animal form. In this way he was no different from the authors of the ass-novels, at least one of whom, Apuleius, was a Platonist of Numenius' era, and found no reason to mention animal transmigration in his handbook *De Platone et eius Dogmate*. As in Plato's own work, the cautionary effect of the threat of reincarnation as an animal was considerable. And as *Halcyon* 3 adequately demonstrates, one did not have to be convinced that metamorphosis was possible in order to advocate a suspension of disbelief. Lucius, hero of Apuleius' *Metamorphoses*, advocates a similar suspension of disbelief at the commencement of the tale (*Met.* I 3–4). There are ambiguities in Porphyry,[51] and also in Alcinous,[52] so that the entire tradition in which

Journal of the Platonic Tradition 3, 2009, 16), but Aristotle credited Orphics with the notions that the soul was absorbed from some kind of universal soul-stock present in the winds and breathed in from the outside air (*De an.* I 5, 410b27–30), and *Birds* 691–699 offers a mock-Orphic cosmology. While Numenius believes that the soul is present from the moment of fertilisation (fr. 36), the notion of psychic wings suited his commitment to explaining the disembodied migrations of souls through the heavens.

50 See Arnott, *Birds in the Ancient World*, s.v. *Numenius* is now a scientific name for various species of curlew, birds that happen to share the down-curved beak with the Hoopoe; the resemblance of the shape to that of the new moon is thought to have been the cause of its being so named in Greece. There is, however, what I see as an outside chance that the ancient report of a bird of that name had its origin in a misunderstood proverb.

51 The evidence is complicated, and Porphyry may well have attempted to navigate between extremes. One notes that in the *Life of Pythagoras* he accepts that the transmigration of human souls into animals and the kinship of humans with animals are routine doctrines of Pythagoras, yet enumerates only human lives among those that the sage was able to remember (*v. Pyth.* 19 and 45); Augustine believed that he rejected animal transmigration (300 F, 300a F, 300b F), while Nemesius seems to include him with Cronius and Theodorus among those who are opposed to Iamblichus' sceptical position, attributing to all of them the view that all souls are somehow rational (447 F). The status of 382 F (Smith), which appears to accept animal transmigration, is in doubt, as the whole passage in Stob., *Ecl.* I 49.60 has now been claimed for Plutarch (fr. 200 Sandbach); see n. 54 below.

52 When he speaks of the soul's adoption of 'many bodies, both human and non-human'

Numenius moved seemed to be somewhat reluctant to embrace the idea of animal transmigration unequivocally. Nowhere is this reluctance displayed so clearly as in the cosmology of Timaeus Locrus (224–225), purportedly the Pythagorean original that Plato had employed in the composition of his own *Timaeus*, though probably written about a century before Numenius.[53] This text is explicit about the false nature of Pythagorean warnings of transmigration into both female and animal forms: just as the physically sick can benefit from remedies that would otherwise be unhealthy, so the vicious can benefit from being told false tales of how cowards may become women, gluttons pigs[54] and so on. Tales of such transmigration are thus reduced to 'noble lies'.

It is highly likely that by Numenius' time Platonic interpreters had already ceased to regard a human soul's occupation of an animal body as anything like normal. When the *Halcyon* suggests that one should suspend disbelief over animal-metamorphosis it is certainly not claiming that one should treat such a phenomenon as any more than a rare occurrence. In Apuleius it involves magic, for it takes the witch Meroe to turn men into a beaver, frog, or ram (*Met.* I 9), in each case as a kind of appropriate punishment. Lucius later requires a magic ointment to turn into an ass (*Met.* III 24), and he becomes imprisoned in an asinine body as punishment for certain hedonistic and voyeuristic

(*Didasc.* 25, 178.35–36), he does so only after raising serious doubts about the survival of the non-rational soul that lives only by *phantasia*, causing Dillon (J. Dillon, *Alcinous: The Handbook of Platonism*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 155) some surprise. For if rational soul is by its very nature immortal, but non-rational soul is mortal, while humans have rational souls and animals have non-rational souls, then human souls should not be able to become animal ones, for then they would forfeit their essential property of immortality. Rebirth in animal bodies would also sit uneasily with the first two reasons for entry into mortal life given below at 178.36–38: waiting for their number, or conforming to the will of the gods. It is consistent rather with the second two reasons offered, lack of restraint or love of the body. Indeed love of the body is a reason given by Plato for all animal rebirth at *Phd.* 81e1–2, while lack of restraint sums up the faults attributed to those reborn as asses and the like at 81e6–82a2.

53 I find no suggestion that Numenius depends upon Timaeus Locrus in des Places, *Fragments*, or Petty, *Fragments of Numenius*.

54 The allegorical story of the transformation of Odysseus' men into pigs by Circe is interpreted in terms of Pythagorean and Platonic tales of metamorphosis in Stobaeus, *Ecl.* I 49.60 = Porphyry 382 F Smith = Plutarch fr. 200 Sandbach. If the accreditation of this fragment to Porphyry in the MSS of Stobaeus is not at fault, then it is clear from my stylistic studies that Porphyry must have been closely following a source very close to Plutarch in style.

obsessions[55] as the priest of Isis will ultimately explain to him (*Met.* XI 15). The humour derives from the fact that it *is* a human being locked unnaturally in this unseemly animal body. The avian transformations in which the Tereus-myth concludes involve the punishment for crimes that Tereus, Procne and Philomela have all committed. At *Resp.* X 620a–d five out of eight named individuals to choose their next life opt for non-human forms, but of these Orpheus, Aias and Agamemnon were deliberately avoiding a human birth, giving the distinct impression that it was commonest for a human to choose another human existence. And while some souls that have been animals are there allowed to choose human lives, *Phdr.* 249b allows only animals that had formerly been human to opt for human form. To regard the passing of a human soul into an animal body as possible but abnormal would, I believe, be to regard it as a special kind of imprisonment: an imprisonment that locked a rational soul in a body not expected to act according to reason.

7 Conclusion

A recurrent theme of our treatment of Numenius has been that of the prison. The bodily *phroura* was a prison into which we were bound by desire; animal bodies may have been an especially severe example of a prison, punishment for the subhuman desires of only a few; even our dwelling-place on this earth was akin to a subterranean cavern within 'Hades'. Everything is predicated on the view that this life represents a dislocation and a constraining experience for the soul, that its true life is elsewhere, and that therefore our present existence is very much as humans normally conceive the underworld to be. Could Numenius, even in the second century AD, have conceived of the *Phaedo* as a kind of Platonic labyrinth?[56] Certainly the emphasis right from the title seems to have been on the escape from an unhappy detention, for the title of a Platonic dialogue generally picks out the participant in the discussion who would most readily be identified with the subject under discussion.[57] Phaedo

55 *lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates curiositatis improsperae sinistrum praemium reportasti.*

56 I am thinking of course of the title of R. Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, New Haven: Yale University Press, 1984, though without any intention of endorsing all the book's theses.

57 Hence we have a *Charmides* that might otherwise have been named after Critias, a *Gorgias* that might have been named after Callicles, and a *Laches* that might have been named after Nicias.

is mainly known for the fact that he was kidnapped as an attractive youth, enslaved, forced to work in a brothel, and ultimately rescued thanks to the intervention of Socrates (Diogenus Laertius II 105). He therefore serves as an archetype of one who had been rescued from captivity.

Accordingly another word for prison, and one whose etymology relates to captivity,[58] occurs at 57a2 in the very first sentence. This word returns at 114c1 to describe the state of those souls who remain confined in 'Hades' because they have not been purified by philosophy so as to rise to the 'true earth' above. It is as if a prison-motif holds the work together. Just after the beginning we meet the story of the execution's delay caused by the celebration of the 'twice seven' who escaped back to Athens and freedom from the Cretan labyrinth. A particularly striking example of the verb λύειν ('release') occurs at 59e6 (cf. 60a2),[59] where the official release of Socrates from his chains is preparatory to his death—the point at which Socrates expects to be released from his body. That expectation is humorously reinforced at the end of the dialogue, when he chides Crito for still believing that the body that is to be buried will be Socrates; the real Socrates will quickly escape (115c4–5), with his last earthly obligations passed on to Crito (115b, 118a). The escape from confinement upon this earth of ours will perhaps make him blessed and destined for something superior in the afterlife (59e2–60a1).

Numenius' *Phaedo* was not about proving the immortality of the soul. Ancient wisdom, as adopted successively by Pythagoras and Plato, was not in need of modern proofs. Rather the dialogue offered an account of Socrates' final understanding of this ancient wisdom about the true status of human life here, and about the superiority and relative freedom of what awaits us beyond its constraints. We may not wholly be persuaded, and we may believe that he privileges the dramatic paraphernalia of the work over its rational content. However, he offers a corrective to the modern view and we should do well to learn from him.

---

58 δεσμωτήριον, derived from δέσμος (bond), is the usual word for prison in the *Phaedo* occurring six times, mostly early. The sentence at 57a would have been entirely intelligible without the inclusion of the words 'in the prison', and Plato could also have used the alternative term δημόσιον.

59 The *Phaedo* accounts for seven of about sixty occurrences of this verb in the dialogues.

Plotin lecteur du *Phédon* : l'âme et la vie en IV 7 [2] 11

Riccardo Chiaradonna

1 Plotin comme exégète de Platon

Platon est partout dans les *Ennéades* et le *Phédon* compte parmi les dialogues les plus présents. L'*Index Fontium* dans l'édition Henry-Schwyzer comprend environ 100 lieux où l'on peut déceler la présence du *Phédon*. Mais la liste est partielle[1]. Plotin incorpore ses sources de manière souvent implicite : un texte de Platon peut donc être à l'arrière-plan d'un passage plotinien, sans qu'il y ait de parallèle littéral précis. On peut aussi élargir la liste des citations littérales dressée par les éditeurs. Ainsi une contribution récente a montré combien le *Timée* était plus présent chez Plotin que la liste (déjà imposante) des passages parallèles dans l'édition Henry-Schwyzer ne pouvait le suggérer[2]. Denis O'Brien a fort bien décrit cette situation : « *to try to list the 'conceptual' citations to be found in the pages of the* Enneads *would be an endless task. One might almost just as well reprint the text entire* »[3].

L'interprète se trouve donc confronté au problème de l'abondance. Il est évident que Platon est la source d'inspiration fondamentale de Plotin et que sa philosophie se construit en grande partie comme une exégèse de Platon. Cependant, si on ne s'arrête pas à ce constat un peu superficiel, on voit que la situation est plus complexe. Le cas du *Timée* est révélateur. Ce dialogue est omniprésent dans les *Ennéades*, mais cela n'empêche pas que sa réception soit très sélective[4]. Plotin passe sous silence des sections entières de l'ouvrage (par exemple, la section sur les triangles atomiques), alors que d'autres sections

1 Voir P. Henry – H.-R. Schwyzer (eds.), *Plotini Opera*, T. III, Oxford : Clarendon Press, 1982, 351–352.

2 Cf. E. Gritti – C. Riedweg, 'Echi dal *Timeo* nelle aporie sull'impassibilità dell'anima in *Enneadi* III 6, 1–5. Frutti di una *synousia* plotiniana', *Elenchos* 31, 2010, 123–150.

3 D. O'Brien, 'Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus', in : J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven : Leuven University Press, 1997, 39–103 : 58.

4 Je synthétise ici brièvement le contenu de R. Chiaradonna, 'Plotinus' Metaphorical Reading of the *Timaeus* : Soul, Mathematics, Providence', in : P. d'Hoine – G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven : Leuven University Press, 2014, 187–210.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_009

ont une position centrale dans sa lecture et se trouvent très souvent citées ou paraphrasées (par exemple, la section sur l'intelligible comme un vivant parfait)[5]. D'autres passages sont interprétés de manière métaphorique. De cette manière, Plotin peut citer le *Timée* pour défendre une position très différente par rapport (et même opposée) à sa source : c'est ce qu'on voit dans la lecture plotinienne du démiurge, car Plotin en vient à refuser le modèle artisanal de causalité pour les intelligibles (VI 7 [38] 1–2). Tout cela n'arrive pas par hasard, car les choix exégétiques de Plotin correspondent à des choix doctrinaux précis sur lesquels se fonde sa lecture de Platon (la version du platonisme qu'il défend). Lorsqu'on aborde le dossier « Platon source de Plotin », il faut donc distinguer deux aspects : d'un côté, la présence d'un dialogue dans les *Ennéades* ; de l'autre côté, l'usage que Plotin fait de sa source. Ce n'est qu'en abordant ce dernier aspect que l'on peut vraiment reconstruire la lecture plotinienne et comprendre sa signification philosophique. Dans cette contribution, je me bornerai à commenter un seul passage, qui me paraît cependant très significatif pour reconstruire l'attitude de Plotin à l'égard du *Phédon*, soit la lecture qu'il donne de la dernière preuve de l'immortalité de l'âme en IV 7 [2] 11. L'intérêt de ce texte réside dans le fait même qu'il se trouve dans un des tout premiers traités de Plotin. Il s'agit d'un écrit scolastique où Plotin dépend largement de discussions traditionnelles et qui a peu à voir avec les grands ouvrages de la maturité[6]. Comme on le verra, même ici Plotin est tout sauf un paraphraste neutre de Platon. Même ici on retrouve (bien que de manière schématique et condensée) les aspects les plus typiques de sa métaphysique et de son rapport avec la tradition plus ancienne : c'est ce cadre théorique qui explique ses choix exégétiques et ses corrections par rapport à Platon.

2 L'âme et le feu

Le traité IV 7 [2] Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς porte sur l'incorporalité de l'âme et sur son immortalité. Plotin consacre de longues sections à réfuter les thèses rivales et « corporalistes » pour proposer, dans la section finale, un exposé de sa doctrine sur le sujet. Le *Phédon* y occupe une position centrale. Dans le chapitre 8[4], Plotin aborde la thèse de l'âme-harmonie, à propos de laquelle il présente

5 Platon, *Tim.* 31b. Cf. Plotin, *Enn.* VI 2 [43] 21.57–58 ; 22.1–3 ; VI 6 [34] 7.16–17 ; 15.8–9 ; 17.39 ; VI 7 [38] 8.31 ; 12.3 ; 36.12.

6 Ce traité a fait l'objet de nombreuses recherches récentes : voir par exemple les articles réunis dans R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli : Bibliopolis, 2005.

une série d'arguments critiques qui se fondent en partie sur la section correspondante du *Phédon* (*Phd.* 85e–86e ; 92e–94e)[7]. Le *Phédon* revient dans la *pars construens* du traité, lorsque Plotin argumente en faveur de l'immortalité de l'âme. Le dialogue est à l'arrière-plan de toute la section, mais les allusions sont particulièrement claires dans les chapitres 11–12, lorsque Plotin paraphrase trois des quatre preuves qui y sont fournies[8]. L'ordre est cependant différent et Plotin combine les preuves du *Phédon* avec l'argument du *Phèdre* sur le rapport entre l'âme et le mouvement. Le dernier argument du *Phédon*, qui souligne le lien essentiel entre l'âme et la vie, ouvre ainsi la discussion (11.3–18 ~ *Phd.* 105b–e). Il est suivi par la preuve issue du *Phèdre* et fondée sur le rapport entre l'âme et le mouvement (12.4–8 ~ *Phdr.* 245c). Ensuite, Plotin présente brièvement l'argument de la réminiscence (12.8–11 ~ *Phd.* 72e–73a) et, en dernier lieu, l'argument sur la nature simple de l'âme (12.10–20 ~ *Phd.* 78b–c ; 80a).

La dernière preuve du *Phédon* joue un rôle clé dans cette section. C'est donc sur cette preuve que se concentrera notre discussion. Denis O'Brien a déjà abordé ce dossier de façon magistrale et notre analyse est fort redevable à son travail[9]. L'argument de Plotin s'ouvre par l'énonciation lapidaire de la thèse qu'il va montrer dans les lignes qui suivent : l'âme est une chose telle que la vie lui est présente « d'elle-même » et ne pourrait donc pas périr (ᾧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τε ἀπολέσθαι, 11.2–3). Il faut dès lors élucider ce que signifie exactement que l'âme a la vie par elle-même et pourquoi cela implique que cette vie ne puisse pas périr.

On sait que l'argument de Platon est controversé[10]. Le rapport de l'âme à la vie est comparé au rapport du feu à la chaleur (c'est un point sur lequel Plotin revient, comme nous le verrons plus loin), de la neige au froid et du trois à l'impair (*Phd.* 103c–104a). Le lien nécessaire entre le feu et la chaleur rend le feu essentiellement chaud : il ne peut donc pas rester ce qu'il est et devenir froid. La même chose est valable pour l'âme, qui est essentiellement vivante et donc immortelle (ἀθάνατος, *Phd.* 105c–e). De ce fait, Platon tire la conséquence très problématique que l'âme est aussi impérissable (ἀνώλεθρος, *Phd.* 106a–e).

---

7 Voir M. Baltes (†) – C. D'Ancona, 'Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8[4]', in : Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 19–58.

8 J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1978, 195–204 donne une présentation claire de cette section et des parallèles avec le *Phédon*.

9 Cf. O'Brien, 'Immortal and Necessary Being'.

10 Pour une discussion récente, voir *Platone : Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. di S. Martinelli Tempesta, Torino : Einaudi, 2012, LXXV–LXXXII, qui discute également les principales interprétations.

Dès l'antiquité, cette conséquence fut contestée et le Péripatéticien Straton de Lampsaque formula une objection souvent reprise par les interprètes : l'âme est immortelle tant qu'elle existe (ἡ ψυχὴ, ἔστ' ἂν ᾖ, ἀθάνατος), mais cela n'implique pas qu'elle soit impérissable[11]. Dans les lignes 9.13–14, Plotin paraphrase librement le *Phédon* en spécifiant que ce qui est divin et bienheureux est « vivant par soi et étant par soi » (τὸ θεῖον ἅπαν καὶ τὸ μακάριον ἱδρῦσθαι δεῖ ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὂν παρ' αὐτοῦ)[12]. Comme l'a montré O'Brien, Plotin semble compléter ainsi le dernier argument du *Phédon* (en répondant implicitement à Straton) : car l'âme pour Plotin n'est pas seulement essentiellement vivante, mais elle est aussi essentiellement existante. Par conséquent, l'âme est immortelle *et impérissable* (ἀνώλεθρος καὶ ἀθάνατος : 9.11)[13]. Cependant, le contexte n'est pas encore tout à fait identique au *Phédon*, car Plotin explique dans ces lignes quelle est la nature de l'être intelligible et divin dont l'âme fait partie (10.1–2)[14]. Une telle

---

11 Cf. Damascius, *In Phd.* I 431–443 = Straton, fr. 80 Sharples : voir R.W. Sharples, 'Strato of Lampsacus : The Sources, Texts and Translations', in : M.L. Desclos – W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus : Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick : Transaction Publishers, 2011, 5–229, 171–175.

12 Je suis l'*editio maior* de Henry et Schwyzer en écrivant αὐτοῦ avec un esprit doux ; la normalisation αὑτοῦ dans l'*editio minor* n'est pas nécessaire : voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 60.

13 Voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 57–59.

14 Voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 57 n. 73. Il s'agit un point central dans toute cette section : Plotin défend l'immortalité de l'âme en présentant sa nature comme celle d'un être intelligible. De cette manière, la distinction entre les niveaux de l'intelligible (l'Intellect et l'âme) est passée sous silence, ce qui n'est nullement un cas isolé dans les *Ennéades* : voir, à ce propos, l'étude classique de H. Blumenthal, '*Nous* and Soul in Plotinus : Some Problems of Demarcation', in : *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma : Accademia dei Lincei, 1974, 203–219. La question se pose cependant de comprendre comment l'âme peut, en même temps, être un être par soi et un être dérivé, en tant qu'elle dépend des principes supérieurs dans la hiérarchie métaphysique (l'Intellect et l'Un). O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 43–54 aborde ce problème. Il suggère que les deux aspects ne sont pas incompatibles, car la structure de la causalité plotinienne, selon les deux mouvements complémentaires de la procession et de la conversion, permet de concevoir l'existence de l'âme comme étant en même temps dérivée des principes supérieurs et causée par l'âme elle-même. La question est évidemment très complexe et ne peut pas être abordée dans cet article. Comme le montrent les lignes IV 7 [2] 9.18–21 et 11.7–11, Plotin caractérise l'être « par soi » de l'âme/intelligible en opposition à l'être des corps et de leurs qualités (la couleur blanche, la chaleur du feu). Bref : Plotin oppose l'être par soi de l'âme à tout ce qui est sensible et matériel (et, en tant que matériel, mortel et périssable). Quand, en effet, Plotin se concentre sur l'opposition entre le domaine du sensible et le domaine de l'intelligible, la distinction entre les différents niveaux des

réalité est un être « par soi » : l'être est donc interne à sa nature. Par conséquent, ce qui est intelligible ne pourra pas tantôt être, tantôt ne pas être (9.18), et il se distinguera des qualités comme le blanc, qui n'ont pas l'être dans leur nature propre (9.20–21)[15]. L'association « vivant par soi et étant par soi » relève de ce contexte, c'est-à-dire de l'explication générale des caractères propres de l'intelligible, auquel l'âme appartient. Le lien entre cette doctrine et la preuve du *Phédon* reste encore implicite dans ce chapitre, mais il s'éclaircit un peu plus loin quand, dans le chapitre 11, Plotin reprend la preuve de Platon.

Pour montrer que l'âme est immortelle et impérissable, Plotin compare d'abord, comme l'avait fait Platon, la relation âme/vie à la relation feu/chaleur :

> En effet, comment pourrait-elle périr, n'étant pas adventice ni encore comme la chaleur est présente au feu ? Je veux dire, non pas que la chaleur est présente au feu comme une chose adventice, mais qu'elle s'y trouve, sinon dans le feu, du moins dans la matière sous-jacente au feu. Par cette dernière, en effet, le feu est aussi dissous. Mais l'âme ne possède pas la vie de manière telle qu'une matière, en existant, serait sous-jacente, et qu'une vie, en survenant à elle, rendrait l'âme manifeste.[16]
>
> PLOTIN, *Enn.* IV 7 [2] 11.3–9

Platon ne signale aucune différence entre la manière dont la chaleur est présente dans le feu et la manière dont la vie est présente dans l'âme (cf. *Phd.* 105d). Plotin voit les choses de manière différente. D'abord, il pose la relation entre

---

principes métaphysiques passe souvent au second plan (l'exemple le plus célèbre de cette situation étant le traité bipartite VI 4–5 [22–23]). La section finale de IV 7 [2] présente une situation analogue et il est inévitable de constater qu'il y a une certaine tension entre ces sections plotiniennes et les textes où l'effort de distinguer l'âme par rapport à l'Intellect amène Plotin à souligner de manière très nette la différence entre les deux niveaux (voir par exemple III 7 [45] 11, le célèbre chapitre sur la genèse du temps). Ce dossier a récemment été abordé par F. Karfík, 'Le temps et l'âme chez Plotin : À propos des *Ennéades* VI 5 [23], 11 ; IV 4 [28], 15–16 ; III 7 [45], 11', *Elenchos* 33, 2012, 227–258.

15 Un parallèle assez précis de cet argument se trouve dans VI 3 [44] 6.

16 πῶς γὰρ οὐκ ἐπίκτητόν γε οὖσαν οὐδ' αὖ οὕτως ἔχουσαν, ὡς τῷ πυρὶ ἡ θερμότης πάρεστι ; Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτὸν ἡ θερμότης τῷ πυρί, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρί, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλῃ. Ταύτῃ γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ. Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι. Je cite, avec plusieurs modifications, la traduction de *Plotin : Traité 2* (*IV, 7*), Introduction, traduction, commentaires et notes par A. Longo, Paris : Cerf, 2009. Je me sépare de Longo surtout en ce qui concerne l'interprétation de IV 7 [2] 11.7–9 (Ἡ δὲ ψυχὴ [...] ἀποδεῖξαι) : voir *infra*.

quelque chose d'adventice (ἐπακτόν) et son sujet (on pourrait dire : son sujet d'inhérence), à quoi cette chose survient (*scil.* survient *de l'extérieur*)[17]. Plotin ne donne pas d'exemple, mais on pense à la condition d'un accident transitoire qui survient à la substance. Naturellement, la vie n'est pas présente à l'âme de cette manière. Le deuxième type de relation est intrinsèque et correspond à la manière dont la chaleur est présente dans le feu. Les notions de matière/sujet et d'inhérence mises en œuvre par Plotin dans ces lignes sont redevables à la philosophie péripatéticienne et il est intéressant de rappeler que la chaleur avait, pour les exégètes d'Aristote, le statut d'une qualité essentielle ou constituante s'agissant du feu (cf. Porphyre, *In Cat.* 95.22–27)[18]. Il s'agit donc d'une propriété connaturelle, qui détermine le feu dans sa nature et que, pour cette raison, le feu ne peut pas perdre sans cesser d'exister. C'est pourquoi, dans son traité *Sur la substance et la qualité* (II 6 [17] 3.14–16), Plotin assimile le statut de la chaleur dans le feu au statut de la forme essentielle, en soulignant qu'il ne faut pas le confondre avec le statut d'une qualité extrinsèque.

On pourrait penser que Plotin applique cette même relation à l'âme, en disant que la vie est une propriété intrinsèque et essentielle, connaturelle à l'âme, comme la chaleur est connaturelle au feu. Cependant, il n'en est pas ainsi : Plotin oppose justement l'inhérence de la chaleur dans le feu à l'inhérence de la vie dans l'âme. Il est vrai, en effet, que la chaleur est une propriété connaturelle du feu, mais la chaleur est pourtant une propriété adventice par rapport à la matière (première) qui sert de substrat au feu : Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτὸν ἡ θερμότης τῷ πυρί, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρί, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλῃ (11.5–6). On a donc le schème suivant (que l'on retrouve, de manière très intéressante, dans un fragment du grand commentaire aux *Catégories* de Porphyre)[19] : la chaleur est une qualité adventice par rapport à la matière première. En déterminant ce substrat, la qualité constitue un être physique (le feu) par rapport auquel elle est connaturelle ou essentielle. Ainsi, la chaleur est un constituant essentiel du feu, mais un accident de la matière. Par conséquent, le feu sera essentiellement chaud, mais il ne sera pas impérissable. Il

17 Plotin utilise souvent ἐπακτόν dans le sens de « ce qui survient de l'extérieur » : voir, dans ce même traité, 2.13 ; 9.10 ; 8³.12. L'analogie entre le statut de ce qui est ἐπακτόν et le statut de l'accident qui survient à la substance peut se fonder sur II 6 [17] 2.30–31 : ὥστε εἶναι τὴν ποιότητα διάθεσίν τινα ἐπὶ ταῖς οὐσίαις ἤδη οὔσαις *εἴτ' ἐπακτὴν* εἴτ' ἐξ ἀρχῆς συνοῦσαν.

18 Cf. J. Barnes, *Porphyry : Introduction*, Translated, with a Commentary, Oxford : Clarendon Press, 2003, 222–224.

19 Cf. Porphyre *apud* Simplicius, *In Cat.*, 48.1–33 = 55F. Smith ; voir, en particulier, 48.16–26.

peut périr en vertu de la matière dont il est composé (ταύτῃ γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ, 11.7). L'argument est très condensé mais, selon toute vraisemblance, la raison de ce fait est que la matière du feu peut accueillir les qualités contraires par rapport à celles qui le constituent : par conséquent, le feu (chaud et sec) périt et d'autres éléments s'engendrent. Plotin utilise ainsi de manière très ingénieuse la doctrine aristotélicienne de la transformation réciproque des éléments pour montrer qu'un être sensible, qui est F de manière essentielle, est toujours corruptible en vertu de la matière qui lui sert de sujet.

Plotin refuse de concevoir la structure de l'âme selon ce modèle. C'est pourquoi, dans les lignes 11.7–9, il conteste que la vie soit une qualité inhérente à la matière. Malheureusement, ces lignes ne sont pas claires et l'avis des traducteurs est partagé. Voici le texte imprimé dans les deux éditions de Henry et Schwyzer : Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι. La tradition manuscrite est unanime à une (insignifiante) exception près : à la ligne 11.9, on trouve dans la famille **x** αὐτὴν à la place de αὐτῇ. Les problèmes de traduction portent sur deux points principaux : (i) les sujets des deux verbes à l'infinitif ὑποκεῖσθαι et ἀποδεῖξαι dans la proposition subordonnée introduite par ὡς ; (ii) le sens du participe οὖσαν[20]. Pour Ficin, le sujet du premier verbe est ὕλην et le sujet du second est ζωὴν. Quant au participe οὖσαν, Ficin semble lui accorder un sens copulatif en le liant (de manière problématique) à ὑποκεῖσθαι : « *anima vero non sic habet vitam, ut ibi quidem materia sit subiecta, vita vero illi accedens declaret animam* ». Parmi les traducteurs plus récents, Igal adopte une interprétation semblable, car il regarde ὕλην comme le sujet de ὑποκεῖσθαι et accorde au participe οὖσαν un sens proche du copulatif (« exister *comme* »), en le liant à ὑποκεῖσθαι : « *El alma, en cambio, no posee la vida de tal forma que exista una materia como sustrato y que el advenimiento de vida sobra la materia muestre como resultado el alma* ». Selon une autre solution, défendue par Harder et adoptée par plusieurs spécialistes, le sujet de ὑποκεῖσθαι serait plutôt l'âme et οὖσαν aurait un sens copulatif qui, cette fois-ci, s'explique parfaitement, car le participe en vient à être lié non pas à ὑποκεῖσθαι, mais à ὕλην : « *Die Seele aber hat ihr Leben nicht in dem Sinne dass sie als Stoff zugrundeliegt, dann das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele macht* »[21]. Tout récemment, Longo a

20 Le verbe ἀποδείκνυμι est utilisé ici dans le sens de « rendre manifeste, amener à la lumière, révéler ». Voir J.H. Sleeman (†) – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden/Leuven : Brill/Leuven University Press, 1980, s.v. ἀποδεικνύναι b).

21 Cette solution a été reprise dans plusieurs traductions : voir par exemple Armstrong : « *But soul does not have life in this way, as if it* (*scil. the soul*) *was underlying matter and life came upon it and made it soul* ».

avancé une troisième hypothèse. Elle corrige ἀποδεῖξαι (« avoir montré ») en ἀποδέξασθαι (« avoir accueilli ») et fait de l'accusatif τὴν ψυχὴν le sujet des deux verbes à l'infinitif; οὖσαν aurait encore une fois un sens copulatif[22]: « Mais l'âme ne possède pas la vie de cette manière-ci, comme si l'âme, étant comme matière, était sous-jacente et qu'elle avait reçu une vie qui lui serait survenue ».

Le texte est très obscur et condensé, mais deux éléments, l'un d'ordre grammatical et l'autre d'ordre doctrinal, peuvent aider à l'interpréter. D'un point de vue grammatical, il faut faire attention à la corrélation entre μὲν οὖσαν et δὲ (…) γενομένην, qui suggère de distinguer entre, d'un côté, quelque chose qui existe (en accordant à οὖσαν un sens *existentiel*), qui est – pour ainsi dire – « déjà là » et, de l'autre côté, quelque chose qui lui « survient ». D'un point de vue doctrinal, il est très important de souligner le parallèle entre cet exemple et l'exemple du feu que Plotin vient de mentionner en 11.5–7. Dans cet exemple, le feu est soigneusement distingué de la matière qui lui sert de sujet (et en vertu de laquelle le feu peut périr). En 11.6, Plotin parle, en effet, de τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλῃ ; il ne parle pas du « feu qui est *comme matière* ». Selon son exemple, le feu n'existe tout simplement pas avant que la chaleur ne détermine la matière : il ne se trouve pas d'abord dans un état matériel ou inchoatif, puis dans un état accompli ou formé.

Ce que Plotin conteste, c'est la possibilité d'appliquer ce schème à l'âme, et donc de penser qu'il y ait d'abord une matière sous-jacente, ensuite une qualité (la vie) qui survienne à cette matière et fasse ainsi surgir l'âme comme un composé de matière et de vie. Si cela est vrai, il est raisonnable de regarder la matière comme sujet de ὑποκεῖσθαι : c'est la solution de Ficin et de Igal, et c'est la solution que nous avons retenue plus haut. Comme nous venons de le noter, cependant, notre accord avec Ficin et Igal n'est que partiel, car à notre avis il faut accorder à οὖσαν un sens existentiel, et non copulatif, et il ne faut donc pas lier οὖσαν à ὑποκεῖσθαι. Selon notre interprétation, Plotin dit que la matière est un sujet en existant, en étant déjà là. On pourrait traduire μὲν οὖσαν par « en existant *déjà* », en glosant légèrement de manière à faire ressortir clairement la corrélation entre μὲν οὖσαν (une matière qui est déjà là et qui sert de sujet) et δὲ (…) γενομένην (une vie qui survient à la matière préexistante). La traduction de Harder nous semble moins convaincante. D'abord, cette solution introduit une asymétrie entre la traduction de ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι par « *sie* (*scil. die Seele*) *als Stoff zugrundeliegt* » et la traduction de ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι par « *das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele mach* ».

22 Selon Longo, *Plotin : Traité 2* (*IV, 7*), 93 n. 13, la corruption a pu être causée par une faute d'onciale dans une séquence de lettres arrondies.

La corrélation entre μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι et δὲ (…) γενομένην (…) ἀποδεῖξαι suggère bien plutôt que les sujets sont d'un côté la matière, de l'autre côté la vie. Qui plus est, la solution de Harder fait perdre la correspondance avec l'exemple du feu. Comme on vient de le voir, l'analogie vise à montrer que les réalités composées viennent à l'être quand la qualité essentielle détermine la matière et constitue ainsi la chose en question : le composé est donc le *terminus ad quem* de ce processus. Si l'on considère τὴν ψυχὴν comme sujet de ὑποκεῖσθαι, il faut admettre que le composé soit aussi le *terminus a quo* en existant à l'état inchoatif *comme* matière avant que la forme ne survienne à celle-ci. Or cette conclusion semble peu plausible. Si tout cela est vrai, on ne pourra pas non plus accepter l'hypothèse intéressante de Longo. En effet, d'un point de vue grammatical, on voit mal comment τὴν ψυχὴν à la ligne 11.9 pourrait être le sujet des deux verbes à l'infinitif. La correction ἀποδεῖξαι / ἀποδέξασθαι n'est pas non plus nécessaire, car le texte des mss. ne pose aucun problème et, surtout, donne un meilleur sens que le texte corrigé. Si l'on accepte la traduction de Longo, il faudra supposer encore une fois que l'âme soit présente dès l'origine, comme *terminus a quo*, et qu'elle reçoive ensuite la vie en elle. Comme on vient de le voir, le parallèle entre le feu et l'âme milite contre une telle conclusion.

Pour résumer : Plotin conteste que la vie soit un composé matériel comme le feu et que la vie soit la qualité qui constitue ce composé. On devra donc supposer l'existence d'un troisième type de relation entre l'âme et la vie, car la vie par rapport à l'âme n'est ni une qualité accidentelle ou adventice, ni une qualité essentielle ou connaturelle.

3 L'âme identique à la vie et à l'être

C'est ce que Plotin explique dans les lignes qui suivent, dans lesquelles il suggère que la vie n'est ni un accident de l'âme ni sa différence spécifique, car la vie est plutôt *identique* à l'âme :

> En effet, (**a**) ou bien la vie est essence, et une telle essence vit par elle-même – ce qui est, ce qui fait l'objet précis de notre recherche, l'âme – et ils admettent que ceci est immortel ; (**b**) ou bien ils dissoudront de nouveau ceci aussi en tant que composé, jusqu'au point d'arriver à un immortel qui se meut par lui-même, pour lequel il n'est pas permis d'accueillir un destin de mort ; (**c**) ou bien, disant que la vie est une affection adventice de la matière, ce à partir de quoi cette affection est parvenue à la matière, cela même ils seront obligés d'admettre qu'il est immortel,

puisqu'il ne peut pas recevoir le contraire de ce dont il est porteur. Mais il y a en fait une nature unique qui vit en acte[23].

PLOTIN, *Enn.* IV 7 [2] 11.9–18

Dans ce passage, Plotin présente trois hypothèses (a = 11.9–12) ; (b = 11.12–14) ; (c = 11.14–18), dont la première est la position correcte sur le rapport entre l'âme et la vie, alors que les autres sont des hypothèses incomplètes qu'on peut réduire à la première lorsqu'on les développe de manière adéquate. (a) Après avoir contesté que la vie ait par rapport à l'âme le statut soit d'une qualité adventice soit d'une qualité constituante, Plotin souligne que la vie est une essence qui vit en vertu d'elle-même. Elle n'a donc pas besoin d'être inhérente à un substrat pour exister (soit de manière adventice soit de manière essentielle). Bien que les mots ne soient pas les mêmes, on retrouve ici le couple de concepts mentionnés deux chapitres auparavant, soit l'être primaire (en 11.10 le terme οὐσία apparaît deux fois en l'espace d'une ligne) et la vie primaire. En 9.14, Plotin parle du divin qui est ζῶν παρ' αὑτοῦ καὶ ὂν παρ' αὑτοῦ ; en 11.10–11, il parle d'une οὐσία παρ' αὑτῆς ζῶσα. Ces deux descriptions désignent en effet, de manière légèrement différente, la même chose, c'est-à-dire une nature qui est l'unité parfaite de l'être et de la vie. Il ne s'agit pas de la vie et de l'être propres de ce qui est sensible et matériel, mais de l'être et de la vie pris en eux-mêmes, que Plotin conçoit comme auto-subsistants et séparés du monde sensible.

Or, cette essence/vie n'est autre chose que l'âme (ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἡ ψυχή, 11.11) qui, grâce à cette condition, vit par elle-même, alors que les êtres vivants (et animés) ont la vie grâce à elle. Pour Plotin, dire que l'âme est « vivante par elle-même » ne veut donc pas dire que l'âme est essentiellement vivante : son argument suggère plutôt que l'âme « vit par elle-même » en tant qu'elle est une essence identique à la vie[24]. Or, cette essence/vie, qui est l'âme,

23 Ἢ γὰρ οὐσία ἐστὶν ἡ ζωή, καὶ ἔστιν οὐσία ἡ τοιαύτη παρ' αὑτῆς ζῶσα–ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἡ ψυχή–καὶ τοῦτο ἀθάνατον ὁμολογοῦσιν, ἢ ἀναλύσουσιν ὡς σύνθετον καὶ τοῦτο πάλιν, ἕως ἂν εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὑτοῦ κινούμενον, ᾧ μὴ θέμις θανάτου μοῖραν δέχεσθαι. Ἢ πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ λέγοντες τὴν ζωήν, παρ' ὅτου τοῦτο τὸ πάθος ἐλήλυθεν εἰς τὴν ὕλην, αὐτὸ ἐκεῖνο ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν ἀθάνατον εἶναι, ἄδεκτον ὂν τοῦ ἐναντίου ᾧ ἐπιφέρει. Ἀλλὰ γάρ ἐστι μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα. Trad. Longo, modifiée.

24 Ce chapitre est reproduit comme *Baustein* 158.2 dans le volume VI.1 du recueil *Der Platonismus in der Antike* édité par Matthias Baltes (voir H. Dörrie (†) – M. Baltes, *Von der « Seele » als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* [Der Platonismus in der Antike 6/1], Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2002, 60–63 ; commentaire aux pages 257–258). L'intitulée de la section 158 est *Die Seele ist mit dem Leben identisch* et correspond parfaitement à la thèse défendue par Plotin. On peut se demander si Plotin tirait cet argu-

ne peut qu'être immortelle. On a ainsi une sorte de preuve ontologique. L'âme, dans sa nature, implique de manière indissoluble, jusqu'à s'identifier avec eux, l'être et la vie. Bref : dire que la vie est présente dans l'âme signifie, aux yeux de Plotin, que, dans l'âme, l'être et la vie s'identifient. Une fois cela reconnu, on ne peut que reconnaître l'âme comme un être immortel et impérissable, parce qu'elle ne peut cesser d'être et de vivre. La preuve de Plotin se concentre ainsi sur le type de substance (intelligible) qu'est l'âme et sur la manière distinctive dont les prédicats de l'âme lui appartiennent (c'est-à-dire en s'identifiant parfaitement à sa nature). L'âme est donc une substance identique à la vie et pour laquelle la vie n'est autre chose que l'être (et vice versa). Un objet de ce type ne saurait se trouver dans notre monde sensible et corporel, car la matière l'empêche ; mais, comme nous le verrons plus loin, pour Plotin il est impossible d'expliquer le monde sensible sans postuler un tel principe.

Plotin reviendra sur ce sujet dans un ouvrage plus tardif, la deuxième section du traité *Sur les genres de l'être* (VI 2 [43]). À nouveau, il conteste la possibilité que l'âme soit un composé et, de manière parallèle à IV 7 [2] 11, il rejette pour l'âme soit la composition d'un accident et de la substance (par exemple,

---

ment d'une source plus ancienne. Le premier texte dans cette section du *Platonismus* est, en effet, un passage du Pseudo-Plutarque, *Parsne an facultas animi sit vita passiva* 5, 62.25–63.8 Ziegler-Pohlenz, qui présente un argument fort semblable à celui de Plotin, par exemple dans la fusion entre la dernière preuve du *Phédon* et la preuve du *Phèdre* (ἔχουσα γὰρ ζωήν, μᾶλλον δ' οὖσα ζωή, κινεῖται καθ' ἑαυτήν) ; de même, l'usage de notions aristotéliciennes, et notamment de la notion de l'ἐνέργεια, apparente ce texte à Plotin de manière frappante (voir IV 7 [2] 11.18). Selon Baltes (254), le Pseudo-Plutarque serait le premier Platonicien qui défend la thèse de l'identité entre l'âme et la vie. Cependant, ce texte est probablement tardif : dans son recueil des fragments de Plutarque, F.H. Sandbach (*Plutarch : Moralia.* XV : *Fragments*, edited and translated, Cambridge (MA) : Harvard University Press/London : Heinemann, 1969, 34) le caractérise ainsi : « *a competent and methodical academic exercise, whose author makes no attempt to render palatable the severity of his logic. Nothing in Plutarch's surviving works remotely resembles it. It clearly belongs to the time of the revived Aristotelianism, and I should guess to the third or fourth century A.D.* » Plus qu'une source de IV 7 [2] 11, ce texte pourrait donc être un document de sa postérité. Il est vrai qu'Alexandre d'Aphrodise semble connaître et rejeter la doctrine de l'identité entre l'âme et la vie (*Quaest.* II 8, 54.15 Bruns : ἔτι οὐκ ἔστι ταὐτὸν ψυχὴ καὶ ζωή) et il est très probable que Plotin incorporait des interprétations du *Phédon* déjà existantes. On peut bien penser que l'interprétation de certains passages (par exemple la mention de αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος en *Phd.* 106d) avait déjà conduit les exégètes à postuler l'identité entre l'âme et la vie. Cela dit, comme nous visons à le montrer dans cet article, la lecture de la dernière preuve par Plotin conduit aux doctrines centrales de sa métaphysique et on ne saurait donc l'expliquer par ses sources éventuelles.

blanc et homme), soit la composition d'une qualité constituante et de son substrat (VI 2 [43] 5.21–26). Les différents aspects qui constituent l'âme sont, en effet, parfaitement unis et interpénétrés, tout en étant différents entre eux. Le parallèle avec IV 7 [2] 11 est frappant : « Il faut que l'être de l'âme soit en elle, comme 'sa source et son principe' (*Phdr*. 245c), ou mieux, qu'il soit tout ce qu'elle est, et donc une vie ; en outre, ces deux éléments, être et vie, doivent ne faire qu'un » (VI 2 [43] 6.6–8)[25]. Il est intéressant de rappeler brièvement la place de la digression sur l'âme et sa vie dans le traité VI 2 [43]. Plotin souligne que nous découvrons ensemble l'être et la vie dans notre âme et que nous les saisissons de façon appropriée quand nous détournons notre pouvoir cognitif du monde corporel (7.2). Il s'agit d'un point capital, qui est aussi sous-jacent à l'argument de IV 7 [2] 11 : pour Plotin, l'être et la vie appartiennent au monde intelligible de façon primaire. Ils ne sont donc pas des prédicats du monde sensible, que nous appliquons par analogie à l'intelligible : l'être et la vie sont plutôt des aspects caractéristiques du monde intelligible pris en tant que tel, qui s'appliquent au sensible de manière secondaire et dérivée (voir VI 3 [44] 2.2). C'est en réfléchissant sur ces concepts constitutifs de l'intelligible que nous pouvons découvrir, selon Plotin, les cinq genres suprêmes. Ceux-ci, issus de la lecture plotinienne du *Sophiste*, sont, pour reprendre l'expression heureuse de Pauliina Remes, « *the necessary condition of Intellect's life and act of thinking* »[26]. Tout cela n'est évidemment pas présent dans IV 7 [2], mais il est très important de noter que la lecture plotinienne de la preuve finale du *Phédon* et son interprétation du rapport entre l'être et la vie dans l'âme s'intègrent dans une conception distinctive du monde intelligible comme unité parfaite et interpénétrée d'être et de vie que Plotin développera de manière approfondie dans les traités plus tardifs et qui constitue l'arrière-plan de sa métaphysique de l'Intellect.

Comme on l'a vu plus haut, les hypothèses (b) et (c) ne sont pas satisfaisantes et se réduisent à l'hypothèse (a). Selon (b), l'âme serait une substance composée. Comme c'est souvent le cas, l'argument est très dense et il faut un peu gloser le texte. Plotin semble suggérer que, si on conçoit l'âme comme vie primaire et comme principe de vie dans les autres choses, et si on conçoit

25 Ἢ δεῖ τοῦτο τὸ εἶναι αὐτῆς ἐντὸς εἶναι οἷον πηγὴν καὶ ἀρχήν, μᾶλλον δὲ πάντα, ὅσα αὐτή· καὶ ζωὴν τοίνυν· καὶ συνάμφω ἓν τὸ εἶναι καὶ τὴν ζωήν. Je cite la traduction de *Plotin : Traités 42–44. Sur les genres de l'être, I, II et III*, présentés, traduits et annotés par L. Brisson, Paris : GF-Flammarion, 2008.

26 Voir P. Remes, *Plotinus on Self : The Philosophy of the « We »*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, 145.

un tel principe comme une substance composée, il faudra ensuite résoudre ce composé dans ses constituants jusqu'à parvenir à son constituant fondamental lui permettant d'être un principe de vie : or ce constituant fondamental n'est rien d'autre que l'âme immortelle théorisée dans l'hypothèse (a). Il est intéressant de remarquer une nuance dans la présentation. Dans (a), l'âme est une « substance qui vit par elle-même » (11.1–11) ; dans (b), le constituant fondamental est un être « immortel qui se meut par lui-même » (11.13). Ainsi, la vie est remplacée par le mouvement. L'introduction du mouvement, qui ne joue aucun rôle dans la démonstration finale du *Phédon*, renvoie évidemment à la preuve du *Phdr*. 245c. Ce n'est pas un cas isolé, car dans toute cette section Plotin lit en surimpression les arguments du *Phédon* et l'argument du *Phèdre* : l'âme est donc immortelle et indestructible en tant que principe de vie et principe de mouvement (cf. IV 7 [2] 9.5–12). On pourrait dire que l'âme immortelle est auto-motrice et auto-vivante, alors que les corps mortels dérivent la vie et le mouvement de l'âme. Le deux concepts, par ailleurs, sont presque interchangeables chez Plotin, qui regarde la vie comme l'aspect dynamique des êtres intelligibles et identifie parfois ouvertement la vie intelligible et le mouvement intelligible (VI 2 [43] 7.35–36 ; VI 7 [38] 9.16). On retrouve donc la situation déjà remarquée dans (a) : la défense que Plotin propose de Platon se fonde certes sur l'interprétation des dialogues, mais la manière distinctive dont Plotin interprète les textes de Platon (dans notre cas, le *Phédon* et le *Phèdre*) et les fait interagir entre eux ne peut s'expliquer que dans le cadre de sa métaphysique (on pourrait dire : de sa version du platonisme) qui donne une place capitale à la notion de l'être intelligible comme un vivant pourvu de mouvement.

Selon l'hypothèse (c), la vie n'est pas un être auto-subsistant, mais une simple affection qui survient à la matière (πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ, IV 7 [2] 11.14). Il s'agit d'une hypothèse semblable à celle mentionnée quelques lignes auparavant, quand Plotin contestait que la vie puisse être une qualité adventice de la matière, comme la chaleur. Hypothèse semblable sans être cependant tout à fait identique : alors qu'en IV 7 [2] 11.8–9, Plotin évoque l'hypothèse que l'âme soit un composé de matière et de vie, comme le feu est un composé de matière et de chaleur, en 11.14–18 il conteste que l'âme, *identique à la vie*, puisse être une affection de la matière. Malgré cette différence, l'analogie est très forte, car dans les deux cas la vie en viendrait à être regardée comme une affection inhérente à un substrat matériel. Comme nous l'avons vu plus haut, en 11.9–10 Plotin passe immédiatement de l'hypothèse qu'il rejette (la vie comme différence spécifique d'un être matériel) à l'hypothèse qu'il défend (l'âme est une substance auto-subsistante et identique à la vie). Dans la discussion de (c), il présente la raison de ce passage. Il s'agit d'un type d'argument que Plotin adresse souvent contre les positions matérialistes et qui vise à montrer leur

incohérence[27]. Dans notre texte, il demande quelle est l'origine de la vie/affection dans la matière et suggère, de manière très rapide, que, pour répondre à cette question, on sera forcé de reconnaître une source d'un ordre différent, qui est immortelle puisqu'elle n'est pas susceptible de recevoir la mort, c'est-à-dire le contraire de ce qu'elle apporte. On reconnaît ici aisément une réminiscence fidèle du *Phédon*. Plotin, en effet, ne fait autre chose que reprendre l'argument de Platon sur l'âme qui est cause de la vie dans les corps où elle est présente (*Phd.* 105c), et qui ne peut pas accueillir la mort, c'est-à-dire le contraire de la vie qu'elle apporte (11.16–17). Il y a cependant à nouveau une nuance, car Plotin explique immédiatement cette conclusion par les mots ἀλλὰ γάρ ἐστι μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα (11.18). En tant que cause de la vie et immortelle, l'âme est donc identifiée à une « nature unique vivante en acte ». Comme c'est très souvent le cas, Plotin utilise ici le vocabulaire aristotélicien pour gloser Platon. Dans l'usage plotinien, l'expression ἐνεργείᾳ ζῶσα est équivalente à l'expression παρ' αὑτῆς ζῶσα en 11.10–11. L'âme est donc « vivante par elle-même » en tant qu'elle « une nature vivante en acte » : cela veut dire que l'âme n'est rien d'autre que vivante ou que, de sa propre nature, l'âme n'est rien d'autre que la réalisation parfaite de la vie. De ce fait, elle peut produire la vie dans les autres choses. Celles-ci ont la vie de manière dérivée, c'est-à-dire par la présence de l'âme, qui est principe de vie (IV 7 [2] 9.12).

4 L'arrière-plan péripatéticien

Pour Aristote aussi, l'âme est un principe de vie : car l'âme est ce qui permet au corps naturel d'être un vivant (*De an.* II 1, 412a19–21 ; II 2, 413a20–31). De ce point de vue, la position que défend Plotin est parfaitement cohérente avec la philosophie péripatéticienne. Cependant, Plotin conteste que l'âme soit liée dans sa propre nature à un corps vivant : elle ne peut donc être, en elle-même, la forme d'un corps naturel qui possède la vie en puissance (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος : *De an.* II 1, 412a20–21). L'âme, comme

27 Cette notion de « matérialisme » est en effet très large, car elle comprend les positions philosophiques qui ne reconnaissent pas l'existence de causes essentielles indépendantes des corps pour expliquer les distinctions fondamentales que nous retrouvons dans le monde sensible : dans cette perspective, l'hylémorphisme est pour Plotin une thèse matérialiste. Sur la critique de l'hylémorphisme chez Plotin, voir R. Chiaradonna, 'Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise', *Les études philosophiques* 3, 2008, 379–397. Les textes de référence sont les traités VI 1 [42] et VI 3 [44] *Sur les genres de l'être*.

nous venons de le voir, est pour Plotin une substance subsistante en elle-même et identique à la vie : dans sa nature, elle ne peut pas se réduire à l'acte d'un composé matériel vivant. De ce point de vue, l'âme-vie plotinienne a un statut semblable au premier moteur d'Aristote : il s'agit d'une substance intelligible dont l'activité n'est autre chose que la vie (voir *Metaph.* Λ 7, 1072b26–28). Mais le premier moteur d'Aristote n'est évidemment pas la cause essentielle qui produit la présence de la vie dans les corps vivants. Pour Aristote, la vie des organismes corporels est plutôt un phénomène primitif[28] et l'âme, en tant que forme hylémorphique, est le principe qui explique les fonctions vitales que nous trouvons dans les organismes. Pour Plotin, en revanche, on ne peut pas expliquer le phénomène de la vie si l'on reste dans le domaine des corps et de leurs propriétés. Car l'âme, en tant que forme hylémorphique, ne peut que se réduire à la propriété d'un corps : le simple fait qu'elle soit conçue comme la forme d'un corps vivant impose de tirer une telle conclusion. La distinction entre l'inhérence d'un accident à la substance et la présence de la forme essentielle dans le composé hylémorphique se révèle, de ce point de vue, inadéquate.

On pourrait dire que, pour Plotin, la conception du vivant dans un cadre hylémorphique ne peut qu'amener aux positions défendues, dans l'école péripatéticienne, par Aristoxène et Dicéarque (l'âme n'est qu'un état du corps, son « harmonie »)[29]. La raison en est que l'âme hylémorphique, sans une fondation intelligible et indépendante des corps, se réduit à une sorte d'épiphénomène du corps ; elle est privée de toute réalité propre. Cela peut expliquer, par ailleurs, pourquoi la critique de la doctrine de l'âme-entéléchie dans le chapitre IV 7 [2] 8⁵ est si sommaire et pourquoi Plotin semble ignorer dans ce chapitre les efforts d'Aristote et de ses exégètes pour ne pas réduire l'âme à une simple affection du corps. En effet, Plotin paraît suggérer que l'hylémorphisme implique une corporalisation très grossière de l'âme[30]. Une telle conclusion est his-

---

28 Bien qu'à plusieurs égards critiquable (et par ailleurs souvent critiqué), l'article de M. Burnyeat, 'Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible ? (A Draft)', in : M.C. Nussbaum – A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford : Clarendon Press, 1992, 16–26 demeure, à cet égard, fondamental.

29 Sur la position épiphénoméniste de ces disciples d'Aristote, voir l'étude de V. Caston, 'Epiphenomenalisms, Ancient and Modern', *Philosophical Review* 106, 1997, 309–363.

30 Cf. IV 7 [2] 8^5.5–9 : Εἰ μὲν οὖν ᾗ παραβέβληται ὡμοίωται, ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν, καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι τὴν ψυχήν, καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ψυχῆς μόριον εἶναι. Sur ce chapitre, voir l'étude de C. Tornau, 'Plotinus' criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn.* IV 7 [2], 8^5.25–50', in : Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 149–179.

toriquement fausse et Plotin était certes tout à fait au courant des efforts pour éviter de telles positions dans la tradition péripatéticienne (et notamment dans la lecture d'Aristote, essentialiste et centrée sur la forme, développée par Alexandre d'Aphrodise)[31]. Pour Plotin, probablement, de tels efforts n'étaient tout simplement pas capables de résoudre le problème fondamental et ils étaient donc voués à l'échec. Selon lui, en effet, sans faire référence à des causes d'ordre extra-physique et incorporelles, l'âme ne peut pas vraiment se distinguer du corps et, par conséquent, la vie demeure inexplicable. Car, en tant que tels, les corps et les formes qui leur sont immanentes sont morts (II 4 [12] 5.16–18 ; III 8 [30] 2.31–32). Ils n'ont pas en eux le principe de leur vie ou de leur mouvement (comme on vient de le voir, les deux reviennent au même). C'est pourquoi, à ses yeux, les positions matérialistes (dans toutes leurs variantes) sont, en dernière analyse, impossibles à défendre, si l'on reconnaît en même temps l'existence du phénomène de la vie dans le corps. Pour Plotin, la vie dans le corps ne peut que renvoyer à un principe originaire, non corporel, qui n'est pas la vie d'un sujet vivant mais qui s'identifie à la vie en elle-même. C'est cette vie/substance intelligible qui est le principe de la vie secondaire et dérivée que nous voyons dans les corps vivants. Et une telle vie/substance ne peut qu'être immortelle, si on la conçoit de manière adéquate (c'est-à-dire comme une substance dans laquelle l'être et la vie ne font qu'un).

Ce développement n'est pas énoncé dans la discussion, très sommaire, de (c), mais il vient en lumière si nous lisons ces lignes dans un contexte plus large, qui comprend l'ensemble du chapitre et les critiques des positions matérialistes développées dans les chapitres précédents. Un tel contexte renvoie évidemment aux grandes discussions d'Aristote et de sa physique que Plotin développera dans ses traités plus tardifs et que l'on peut voir à l'état inchoatif dans la discussion sommaire et schématique de IV 7 [2] 11. Dans le fond, tout cela n'est qu'un développement du *Phédon*. Plotin, de même que Platon, pense que les corps ne sont pas vivants en eux-mêmes et que la cause de la vie en eux est l'âme : une substance qui vit par elle-même et qui produit la vie dans les corps où elle est présente. Ce qu'on ne pourra pas trouver chez Platon, c'est l'insistance de Plotin sur la nature propre de l'âme et sur la manière dont il faut concevoir sa nature, identique à la vie, pour la distinguer de manière suffisante par rapport aux corps. Bref : ce qu'on ne peut pas trouver chez Platon, c'est la façon distinctive dont Plotin développe la doctrine

---

31 Cf. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin : de Gruyter, 2007.

des causes intelligibles pour expliquer quelle est la structure d'un être incorporel et comment sa manière d'être se distingue précisément de la manière d'être typique des corps[32]. Pour Plotin, l'âme vit en acte de manière tout à fait différente par rapport à la manière dont le feu sensible est chaud en acte : sa paraphrase de la dernière preuve du *Phédon* se fonde sur ce constat fondamental.

Il est également possible que ce chapitre propose une discussion implicite des arguments formulés contre la dernière preuve dans la tradition péripéticienne. De manière très intéressante, Straton de Lampsaque et Boéthus de Sidon ont probablement adressé la même objection contre la dernière preuve du *Phédon* : pour les deux Péripatéticiens, l'âme, tout en étant une qualité inhérente à un sujet corporel, est essentiellement vivante et donc immortelle dans son essence[33]. On ne peut pas dire « l'âme est morte », de même qu'on ne peut pas dire que « le feux est froid » : le prédicat « être mort » est incompatible avec l'âme car, pourrait-on gloser, la vie est la différence spécifique de l'âme. Mais cela n'implique nullement que l'âme soit impérissable : cela implique seulement que l'âme soit essentiellement vivante tant que l'âme existe dans un corps. Pour Straton, même la vie qui se trouve « dans un sujet » ne peut pas accueillir son contraire et être morte : οὐδὲ ἡ ἐν ὑποκειμένῳ ζωὴ τοῦ ἐναντίου δεκτική (Damascius, *In Phd.* II 78 = Fr. 81.1–2 Sharples). Robert Sharples a très bien glosé cet argument :

> *To say « living creatures die by admitting death » is* (…) *self-contradictory, for « this living creature is* (*now*) *dead » is as self-contradictory as Plato supposes « this soul is now dead » or « this snow is now hot » to be. And on this basis living creatures will be just as immortal as Plato argues their souls to be*[34].

Dans sa réponse à Straton, Damascius distingue deux types de vie : d'un côté, la vie qui apporte la vie, de l'autre, la vie qui est engendrée par cette vie

32 Pour plus de détails, voir R. Chiaradonna, 'Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics : *Enn.* VI 7 [38]', in : C. Natali – C. Viano (eds.), *Aitia II : Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven : Peeters, 2014, 185–213.

33 Pour Straton, cf. Damascius, *In Phd.*, I, 433 et 442 = fr. 80.8–11 et 33–35 Sharples. Pour Boéthus, voir [Simplicius], *In De an.*, 247.23–26 Hayduck. Sur ces objections, on consultera l'article de F. Trabattoni, 'Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel *Fedone*', in : T. Bénatouïl – E. Maffi – F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both ? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim : Olms, 2011, 1–15.

34 Cf. Sharples, 'Strato of Lampsacus', 177 n. 1.

primaire et qui est une affection du sujet vivant (πάθος [...] τοῦ ὑποκειμένου)[35]. L'analogie avec IV 7 [2] 11 est frappante, bien que Plotin ne soit pas mentionné par Damascius (qui paraphrase, en revanche, les arguments de Proclus)[36]. On a vu, en effet, quelle stratégie adopterait Plotin pour répondre à l'argument de Straton : il est parfaitement vrai qu'un sujet vivant ne peut pas être mort en tant que vivant. Mais un sujet vivant matériel n'est pas autre chose que vivant ; il n'est pas identique à la vie. Tout au plus, on peut dire que la vie appartient au vivant de manière essentielle (comme la chaleur appartient au feu). La situation est différente pour l'âme, qui n'a pas de matière : dans l'âme, par conséquent, l'être et la vie ne font qu'un. Tout vivant corporel ne peut pas satisfaire cette condition : la simple présence de la matière l'empêche. Et, comme on l'a vu, pour Plotin on ne pourrait même pas dire que toute vie n'est autre chose que la vie d'un sujet matériel, car sans admettre une cause incorporelle et auto-subsistante, séparée des corps, la vie est inexplicable. À ses yeux, on ne pourra jamais expliquer la présence de la vie dans le corps en faisant de la vie une fonction de la matière.

Il est donc probable que ces sections plotiniennes soient à l'origine des arguments utilisés contre les critiques péripatéticiennes du *Phédon* par les Néoplatoniciens plus tardifs. Que Plotin se soit lui-même confronté à ces objections n'est nullement impossible, car Plotin était très familier avec les débats dans la tradition péripatéticienne. Malheureusement, il ne cite jamais nominativement ses adversaires plus récents, et nous n'avons pas l'ouvrage de Straton pour confronter les textes dans les détails (la situation est beaucoup plus favorable dans le cas d'Alexandre d'Aphrodise). Il faut donc rester dans le domaine des hypothèses, mais l'hypothèse que les critiques de Straton se trouvent à l'arrière-plan de la défense de la dernière preuve du *Phédon* en IV 7 [2] 11 est, me semble-t-il, plutôt bien fondée[37]. Dans le fond, la manière dont Plotin dis-

---

35 Sur la postérité des arguments de Straton et leur discussion chez Damascius, voir l'analyse de S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism : Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden : Brill, 2011, 152–158 avec le compte rendu de G. Chemi dans *Studia Graeco-Arabica* 3, 2013, 283–289 ; mais aussi les contributions de H. Baltussen et de S. Gertz dans ce volume.

36 Pour une version plus détaillée de cette réponse, cf. Damascius, *In Phd.* I 448.

37 Plotin, en effet, présente ses arguments comme s'il visait à réfuter des adversaires : voir ὁμολογοῦσιν ; ἀναλύσουσιν (11.12) ; ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν (11.16). etc. Dans d'autres traités, ces références génériques s'expliquent bien comme des allusions à des Péripatéticiens : voir VI 1 [42] 1.28–30 ; VI 7 [38] 2.14–15. Il serait donc tentant de supposer que Straton et Boéthus, les Péripatéticiens critiques du *Phédon*, se cachent derrière les adversaires anonymes de Plotin en IV 7 [2] 11–12. La prudence est, cependant, nécessaire. Il est probable

tingue l'inhérence de la vie dans l'âme par rapport à l'inhérence de la chaleur dans le feu se comprend très bien comme une réponse à Straton. Une réponse qui vise à sauver Platon en corrigeant un point faible dans sa dernière preuve (l'analogie entre l'âme et le feu) et qui, à son tour, renvoie aux grands thèmes de la métaphysique de Plotin, notamment sa doctrine des intelligibles et de leur manière d'être[38].

---

que Plotin connaissait les critiques de Straton et de Boéthus, et que IV 7 [2] 11 présente sa réponse à ce type d'objections. Il est cependant impossible d'aller plus loin.

38 Je tiens à remercier les participants au colloque de Bruxelles pour leurs précieuses remarques. Germana Chemi, Alessandro Linguiti, Stefano Martinelli Tempesta et Walter Lapini ont eu l'amabilité de discuter cette étude avec moi : qu'ils en soient ici remerciés. Un remerciement très vif va à Denis O'Brien, pour sa lecture approfondie et pour ses critiques. Toutes les erreurs sont miennes.

Syrianus and the *Phaedo*

*Pieter d'Hoine**

1 Introduction

It is highly doubtful whether the fifth-century Athenian neoplatonist Syrianus ever wrote a commentary on the *Phaedo*. Nonetheless, I will argue that there are good reasons to give him a prominent place in the history of the interpretation of the *Phaedo*'s in Antiquity. It is my belief that Syrianus' role in the history of the *Phaedo* is indeed far more considerable than one would expect solely on the basis of the few explicit references to the Athenian Diadoch in the commentaries of Damascius and Olympiodorus. To address the problem of Syrianus' place in the reception of the *Phaedo* in later neoplatonism, at least three very different sets of questions can be raised: (1) First, in which writings did Syrianus elaborate his views on the *Phaedo*? Which sources can we use to reconstruct these writings and to what extent do they allow us to develop a clear grasp of Syrianus' understanding of the *Phaedo*? (2) Second, which role did the *Phaedo* play in the development of Syrianus' own Platonism? How important was the *Phaedo* for Syrianus, and how did his understanding of the dialogue influence his broader philosophical views? (3) Third and finally, what influence did Syrianus have on interpretations of the *Phaedo* in later Platonism, including the later commentary tradition on the dialogue? How important a source was Syrianus ultimately for later commentators such as Damascius and Olympiodorus?

To arrive at answers to these questions, I will first discuss the scarce evidence that we have about the writings in which Syrianus formulated his views on the *Phaedo* (§ 2). I will subsequently attempt to characterise Syrianus' main exegetical tenets and hermeneutical presuppositions in approaching the *Phaedo* by means of two test cases for his interpretation of the dialogue. The first concerns Syrianus' interpretation of the argument from contraries, which can be broadly reconstructed on the basis of Damascius' and Olympiodorus' commentaries (§ 3). The second case pertains to Syrianus' understanding of the argument from recollection, the main lines of which we can retrace, as we will subse-

* The research for this paper was carried out in the context of two research projects on the later Neoplatonic accounts of qualitative properties funded by the KU Leuven Research Fund and the Research Foundation—Flanders (FWO).

 | DOI: 10.1163/9789004289543_010

quently see, in a few passages from his commentary on the *Metaphysics* (§ 4). This second case will also testify to the importance of the *Phaedo* to Syrianus' overall views on concept formation, on the nature of mathematical objects, and on Platonic Forms, as well as to the historical influence of these views.

2 Writings on the *Phaedo*

The only extant list of Syrianus' writings from Antiquity is the one transmitted in the Suda, a famously uninformative list. Under the lemma 'Syrianus' (1662), the Suda reads as follows:

> He wrote: a commentary on the entire Homer in seven books; four books on the *Republic* of Plato; two books on the theology of Orpheus; [like Proclus] On the gods in Homer; Harmony of Orpheus, Pythagoras, and Plato with the Oracles, ten books; and some other exegetical works.[1]
>
> SUDA, s.v. 'Συριανός'

This list is problematic in many respects, but detailed discussion of its shortcomings falls beyond the scope of this paper.[2] One summary example of its unreliability is to be found in the fact that Syrianus' two extant works—a commentary on books Β, Γ, Μ and Ν of the *Metaphysics* and the commentaries on the rhetorical treatises of Hermogenes, presumably from the same author[3]—

1 ἔγραψεν εἰς Ὅμηρον ὅλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ἑπτά, εἰς τὴν πολιτείαν Πλάτωνος βιβλία τέσσαρα, εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν βιβλία δύο, [εἰς τὰ Πρόκλου] Περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν, Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα· και ἄλλα τινὰ ἐξηγητικά.

2 For a discussion of this list, see K. Praechter, 'Das Schriftenverzeichnis des Neuplatonikers Syrianos bei Suidas', *Byzantinische Zeitschrift* 26, 1926, 253–264. For more elaborate discussions of Syrianus' works, see also K. Praechter, s.v. 'Syrianos', in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll und K. Mittelhaus, II.8, Stuttgart: A. Druckenmüller, 1932, col. 1730–1733; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dritter Teil, zweite Abteilung: Die nacharistotelische Philosophie, Hildesheim: Olms, 1963, 820–823; R.L. Cardullo, *Siriano: Esegeta di Aristotele. I: Frammenti e testimonianze dei Commentari all'Organon*, Firenze: La nuova Italia editrice, 1995, 31–44.

3 In his edition of the commentary on περὶ στάσεων, H. Rabe raised a number of doubts with respect to the identification of Syrianus, author of the commentaries on Hermogenes, with Syrianus the Athenian neoplatonist—though he himself was inclined to accept this attribution: see *Syriani in Hermogenem commentaria*, ed. H. Rabe, vol. II, Leipzig: Teubner, 1893, IV–VII. This attribution is now commonly accepted, see e.g. Praechter, 'Syrianos', col. 1732–1733;

are not even explicitly mentioned. The list is certainly incomplete and at the very least misleading;[4] it has also been suggested that the Suda may refer to an early phase of Syrianus' literary activity.[5] At any rate, the category of the 'other exegetical works', which may have comprised any interpretative work from full-blown commentaries to exegetical treatises on specific passages, is the most interesting one for our purposes. As there is ample evidence that Syrianus occupied himself in writing with the *Phaedo*, some scholars have suggested that the 'other exegetical works' may have included a commentary on the *Phaedo*,[6] while others have thought that the evidence must refer to an exegetical work of a different nature, the scope of which may have been much more limited.[7]

A first hint can be found in a passage in the commentary on the *Categories* transmitted under the name of Elias. In discussing a quibble on the authenticity of the *Categories* involving the Alexandrian Ammonius, the commentator refers to an epigram that Syrianus presumably wrote to ridicule a comparable claim of inauthenticity levelled at the *Phaedo* by 'a certain Panaetius'.[8] The text reads as follows:

> Syrianus the philosopher put the following ahead of the *Phaedo*, which a certain Panaetius considered spurious:

J. Dillon—D. O'Meara, *Syrianus. On Aristotle Metaphysics 13–14*, London: Duckworth, 2006, 2; C. Wildberg, 'Syrianus', in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/syrianus/; S. Klitenic Wear, *The Teachings of Syrianus on Plato's* Timaeus *and* Parmenides, Leiden: Brill, 2011, 3 n. 8. More hesitant, however, is Cardullo, *Siriano: Esegeta di Aristotele*, 42.

4 One of the problems is that some of the works here attributed to Syrianus also figure in the list of Proclus' works in the Suda. The words "εἰς τὰ Πρόκλου" that we read in the Suda entry on Syrianus may well have originated from a marginal comment of a reader who noticed the double attribution of these titles to Proclus and Syrianus. One may wonder whether these titles in both lists refer to the same works or different versions of the same works, or whether their attribution to either Proclus or Syrianus is uncertain. On this problem, see Praechter, 'Das Schriftenverzeichnis des Neuplatonikers Syrianos'.

5 See e.g. Praechter, 'Syrianos', 1730.

6 See e.g. Cardullo, *Siriano: Esegeta di Aristotele*, 38–39; A. Longo, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli: Bibliopolis, 2005, 60 n. 7.

7 See e.g. L.G. Westerink in *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, ed. with trans. by L.G. Westerink, 2 vol., Amsterdam: North Holland, 1976–1977, vol. I, 17–18.

8 Probably to be identified with the Stoic of the second century BC. On the reliability of this doxographical information, as well as on possible motives behind the claim, see F. Alesse's contribution in this volume.

> If Plato didn't write me, there must have been two Plato's:
> I refer to the flowers of the Socratic conversations.
> Yet Panaetius has judged me spurious, and therefore ventured
> To judge the soul mortal and me spurious.[9]
>
> [ELIAS], *In Cat.* 133.18–23

The epigram, to be sure, hardly proves anything. It only implies that Syrianus at one point lashed out at poor Panaetius and that he saw no reason whatsoever to doubt the authenticity of the dialogue—which is hardly surprising. It certainly does not mean we should consider the epigram a heading to a commentary on the dialogue, since it would have more suitably found a place in a reading copy of the *Phaedo* itself. Contrary to what some have argued,[10] it can therefore not be considered evidence supporting Syrianus' supposed authorship of a commentary on the *Phaedo*.

Another source that has been thought to offer relevant information is the biography that Proclus' successor Marinus wrote in honour of his late teacher. In his biography, Marinus offers a brief outline of the entire study curriculum that Proclus completed with the old Plutarch and his successor Syrianus after his arrival in Athens. In chapter 12, we read that Syrianus brought the young Proclus to Plutarch, who taught him about Aristotle's *De anima* and Plato's *Phaedo* in spite of his advanced age. To encourage his young and ambitious pupil, Plutarch pushed Proclus to take notes during his classes, which he could later make available in the form of a proper commentary on the *Phaedo* published in his own name.[11] In the biography's next chapter, Marinus tells us that Syrianus,

9 Συριανὸς μὲν γὰρ ὁ φιλόσοφος ἐπέγραψε τῷ Φαίδωνι νοθευομένῳ ὑπὸ τινος Παναιτίου· εἴ με Πλάτων οὐ γράψε, δύω ἐγένοντο Πλάτωνες·//Σωκρατικῶν ὀάρων ἄνθεα πάντα φέρω.//Ἀλλὰ νόθον μ᾽ἐτέλεσσε Παναίτιος, ὃς ῥ᾽ ἐτάλασσε//καὶ ψυχὴν θνητὴν καὶ με νόθον τελέσαι (my trans.).

10 See e.g. Cardullo, *Siriano: Esegeta di Aristotele*, 39.

11 See Marinus, *v. Procli* 12.11–15 Saffrey-Segonds: προὔτρεπε δὲ αὐτὸν ὁ μέγας [sc. Plutarch of Athens] καὶ ἀπογράφεσθαι τὰ λεγόμενα, τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ νέου ὀργάνῳ χρώμενος καὶ φάσκων ὅτι, συμπληρωθέντων αὐτῷ τῶν σχολίων, ἔσται καὶ Πρόκλου ὑπομνήματα φερόμενα εἰς τὸν Φαίδωνα. As Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, 19, has noted, the relation between this commentary by Proclus and the one that functioned as a source for Damascius and Olympiodorus can only be speculated about. If it is one and the same commentary, at least some material from Syrianus must have been integrated in this commentary later on, as we will see below. Aside from Marinus, Damascius and Olympiodorus, we have additional evidence for Proclus' exegetical work on the *Phaedo* in Proclus, *In Remp.* II 178.5–6 (where he refers to his exegesis of the *Phaedo* myth) and in Elias, *Proleg.* 2.10–11.

who was the newly appointed diadoch after Plutarch's decease, completed the traditional study curriculum with Proclus. After two years of introductory studies on Aristotle, the training moved on to Plato:

> In less than two whole years, he [sc. Syrianus] read with him [sc. Proclus] the entire works of Aristotle, logical, ethical, political, physical, and the science of theology which transcends these. Once he had received sufficient direction in these, as in certain preliminary and lesser mysteries, Syrianus directed him to the mystagogy of Plato, in due sequence, and not, as the Oracle says, "putting his foot across the threshold", and caused him to behold the truly divine rites in Plato's work, with the unclouded eyes of the soul and the spotless vision of the mind. Working day and night with tireless discipline and care, and writing down what was said in a comprehensive yet discriminating manner, Proclus made such progress in a short time that, when he was still in his twenty-eight year, he wrote a great many treatises, which were elegant and teeming with knowledge, especially the one on the *Timaeus*.
>
> MARINUS, *V. Procli* 13.1–17; trans. EDWARDS

Edifying prose and hagiographical exaggerations in Marinus' biography aside, the emphasis with which the author underlines that Syrianus took Proclus through the entire Platonic curriculum in due order after having finished his course on Aristotle, suggests that he also taught Proclus about the *Phaedo*. This was after all the third dialogue to be read according to the traditional canon established by Iamblichus, as it was thought to focus on the cathartic virtues.[12] It does not, however, offer conclusive proof that Syrianus ever wrote a full commentary on the dialogue. To be sure, it can hardly be doubted that the headmaster at the Athenian neoplatonic school taught his pupils about a dialogue as central as the *Phaedo*—even if it was probably a rather tiresome course for Proclus, since he had studied the dialogue not long before that with the old Plutarch and had already authored a commentary on the dialogue, which presumably only differed from the readings of Plutarch and Syrianus in the details. Since the difference between course notes on the dialogue and a full and authorised commentary was not as sharp as one might today expect it to be, the possibility that a commentary on the *Phaedo* at one point circulated under Syrianus' name cannot be excluded. All it would have taken for such a

12 See Anonymous, *Proleg*. X 26.13–44 Westerink-Trouillard (for the *Phaedo*, see esp. 26.33). On the Neoplatonic curriculum, see also the introduction to this volume, pp. 6–7.

commentary to be attributed to him would be for either Syrianus himself or one of his pupils to make their teaching preparations or class notes available—a practice not uncommon among the later Platonists, or among students today for that matter. Yet, nothing allows us to confirm with a reasonable degree of certainty that such a commentary ever existed. An excellent commentary by Plutarch—which can perhaps be identified with the notes taken by Proclus?—might after all already have circulated and Syrianus may simply have based his classes on it. What these developments suggest instead is that the relation between oral teaching and written publications was much more blurred than today.

A number of indications seem to contradict that a full commentary on the *Phaedo* ever circulated under Syrianus' name. First, aside from just one exception, all the references to Syrianus' interpretation of the dialogue in the commentaries of Damascius and Olympiodorus pertain to the same argument, viz. the argument from contraries.[13] Both commentators take Syrianus' exegesis of the argument as the starting point for their own commentary—even if Damascius, for his part, will eventually propose an entirely different reading of the text. At one point, Olympiodorus refers to "Syrianus, whose work Proclus has incorporated in his own commentary, dismissing the subjects already treated by his master".[14] From this phrase, it can be inferred that Proclus simply inserted Syrianus' discussion of the argument from contraries into his own commentary. This is indeed confirmed by Damascius, who interrupts his running commentary on the argument with a general exposition on the structure, range and interpretation of the text and a series of questions and answers about the passage (*In Phd.* I 183–206). References to this discussion in Damascius' own monograph on the argument from contraries, which the author inserted later in the commentary (*In Phd.* I 207–252), as well as parallels with Olympiodorus,

13 For explicit references to Syrianus' interpretation of the *Phaedo*, see Damascius, *In Phd.* I 207.7, 208.2, 242.4; and Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.8–9; IX 5.1; X 3.19; X 5.12. The exception is Damascius, *In Phd.* II 147.1–4, which refers to Syrianus' solution for a puzzle about the destiny of the sinful souls in the afterlife (concerning *Phd.* 113e6). This is certainly not proof that Syrianus wrote a commentary on the entire *Phaedo*, since this observation may have easily been offered in a different context (see e.g. Olympiodorus, *In Phd.* X 14.4–8, who transmits a similar statement in the context of the argument from contraries), or in oral teachings on the passage. Cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, 365 n. 4.

14 Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.8–10 (trans.): [καὶ τοῦτο (sc. that life and death are contraries) δείκνυσιν ὁ Πρόκλος ἤτοι ὁ Συριανός·] συντάττει γὰρ αὐτὰ τοῖς οἰκείοις ὑπομνήμασιν, λέγω δὴ τὰ Συριανοῦ, μὴ γράφων εἰς αὐτὰ ὡς τοῦ διδασκάλου γράψαντος.

allow us to attribute this digression to Syrianus. Moreover, the already reported formulation in Olympiodorus' commentary suggests that the Syrianus text that Proclus transmitted in his own commentary must have been limited to the argument from contraries, since Olympiodorus tells us that Proclus decided not to treat those subjects already addressed by Syrianus, and he apparently only integrated Syrianus' discussion of the argument from contraries.[15] Finally, the form in which the material is reported in Damascius leaves little room for doubt that Syrianus explained his views on the cyclical argument not in a running commentary, but in a short monograph instead, just as Damascius subsequently did in his extensive discussion of Syrianus' monograph. So, even though Syrianus' influence on Proclus' interpretation and the later *Phaedo* commentators need not be limited to only this argument, a monograph on the argument from contraries is the only writing exclusively devoted to the *Phaedo* that we can attribute to Syrianus with certainty.

This need not imply, however, that the material preserved from Syrianus' monograph is our only source of information for his interpretation of the dialogue. In fact, as I will demonstrate in § 4 below, a fair number of references to the *Phaedo* can be found in Syrianus' Commentary on book M of the *Metaphysics*. Together, they offer a reasonable amount of information about his views on the dialogue. As we will see below, most of these references relate to the argument from recollection, which is of course the argument most relevant to the exegetical context of book M, as the latter is concerned with Forms and mathematics.[16] I will argue that it is possible to reconstruct the broad outline of Syrianus' understanding of the significance and the structure of the argument from recollection on the basis of these references and to assess its relation to the interpretation of the same argument in the extant commentaries on the *Phaedo*.[17]

---

15 Olympiodorus usually refers to the interpretation of the argument from contraries that he found in Proclus' commentary with the phrase 'Proclus, or rather Syrianus' (Πρόκλος ἤτοι ὁ Συριανός), this again confirming that Proclus limited himself to relaying Syrianus' interpretation: see Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.8; IX 5.1; X 3.19.

16 A few references to the final argument can also be observed: see *In Metaph.* 132.35–38 (reference to *Phd.* 101b9 sq.); 116.26–28 and 105.9–10 are most naturally taken to refer to *Phd.* 100b3 sq., as will be discussed below. For the sake of completeness, see also *In Metaph.* 120.4–31, for Syrianus' reply to Aristotle's criticism on *Phd.* 100c2–d8 at *Metaph.* M 5, 1080a2–8.

17 For the sake of comprehensiveness, I should also mention that, to the best of my knowledge, there are no references to the *Phaedo* in the commentaries on Hermogenes (where a number of references to dialogues such as the *Phaedrus*, the *Symposium* and the *Republic*

3 The Argument from Contraries

The first argument for the immortality of the soul presented in the *Phaedo* is the so-called 'argument from contraries'[18] or the 'cyclical argument' (*Phd.* 69e–72d). Previously, in the discussion about the right philosophical attitude towards death, it had been argued that death is nothing but the separation of the soul from its mortal body (*Phd.* 67d), which is an obstacle to the attainment of true knowledge. Cebes at this point joins the discussion. That death is a philosopher's blessing has not yet been sufficiently established, or so he argues, as it is not clear whether a soul will even be left behind to enjoy this separation. Cebes' worry is that the soul may simply cease to exist immediately upon leaving the body. He therefore begs Socrates to take the discussion one step further: "On just this point, perhaps, one needs no little reassuring and convincing, that when the man has died, his soul exists, and that it possesses some power and wisdom" (*Phd.* 70b; trans. Gallop). In the argument from contraries Socrates will take up only part of the challenge, as he limits himself to establishing that the soul continues to exist after its current life. The argument begins with an 'ancient doctrine'—presumably a reference to an Orphic belief[19]—that the souls of the dead continue to exist in Hades, from which they return after a certain period of time (70c). If this is indeed true, then the only thing that needs to be proven for the desired reassurance is that the living are indeed born from the dead, for that would imply that life after death must also be possible. The argument proceeds in three steps. First (*Phd.* 70d7–71a11), through various examples, Socrates tries to establish that "whatever has a contrary comes to be only from this contrary" (70e): e.g. what comes to be larger must have previously been smaller. This is the central claim on which the entire argu-

---

can be found). In Hermias' commentary on the *Phaedrus*, which relies on Syrianus' lectures on the dialogue, at least 10 explicit references to the *Phaedo* can be found, yet none of these are immediately relevant for our purposes: *In Phdr.* 18.28–31 Lucarini-Moreschini (*Phd.* 60b); 35.13–17 (*Phd.* 60b); 250.9–11 (*Phd.* 60d); 186.28–30 (quoting *Phd.* 67b); 226.20–21 (cf. *Phd.* 67e); 31.26–27 (cf. *Phd.* 67e); 45.18–19 (cf. *Phd.* 70c); 67.14–17 (cf. *Phd.* 72e); finally, 178.30–179.17 is probably also to be read in conjunction with the argument from recollection (*Phd.* 73e sq.).

18 I will consistently translate 'ἐνάντια' with 'contraries' and accordingly speak about the 'argument from contraries' (rather than the more common 'argument from opposites'), in order to make the terminology consistent with the terminology commonly adopted for Aristotle's canonical discussion of opposites in *Cat.* 10, which will be discussed below.

19 Not just modern interpreters, but the ancient commentators too referred to this presumably Orphic inspiration: see e.g. Damascius, *In Phd.* I 203; Olympiodorus, *In Phd.* x 6.

ment hinges. Second (*Phd.* 71a12–72a10), a double process of transition occurs between all contrary pairs that are subject to coming-to-be, namely from one contrary to the other and back (for instance, heating and cooling, or increasing and decreasing) (*Phd.* 71a–b). At this point, Socrates introduces life and death into the argument. Since life and death are contraries, and since there is obviously a transition from one contrary, life, to the other, death, he reasons that the contrary transition must also occur (i.e. from death back to life), so as to avoid that "nature will be lame in this respect" (71e). Just as a person again wakes up after falling asleep, so our souls must return from Hades after they have died some time before—which implies, as was stated at the beginning, that our souls must exist somewhere in the in-between time. Finally (*Phd.* 72a11–d5), Socrates further backs this conclusion with an additional argument, which takes the form of a *reductio ad absurdum*: if the living were to die without ever returning, everything would eventually be spent in being dead—Socrates' tacit assumption apparently being that a limited number of things must be capable of coming into being. The conclusion drawn from this argument is that the living proceed from the dead, and that our souls must therefore continue to exist after death.

The interpretation of this argument raises a number of puzzles, most of which have been addressed by both ancient and present-day commentators on the dialogue. I will mention only a few of the more salient points. First, what is the precise scope of the argument? Is it meant to be a proof of the immortality of the soul, as it is often called, or merely an argument for the continuation of life after death, as Cebes demanded from Socrates? This point is connected with a further question: how does the argument relate to the other proofs for the immortality of the soul? How does it fit within the broader context of the dialogue? Second, what kinds of contraries does the argument rely on? Socrates provides a number of examples (such as greater and smaller, just and unjust, sleeping and waking), yet not all of these are contraries in the same sense. One question might be for which kinds of contraries the general rule that "contraries always proceed from contraries" holds; another one could be whether or not life and death can count as contraries in this particular sense?[20] And finally, the transition from one contrary to the other implies that something undergo this transition. Many commentators have therefore objected that the separate existence of the soul, which the argument sets out to prove, is actually presupposed right from the outset. Because what else could

20 For a modern treatment of these issues, see e.g. D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1986, 43–51.

be the subject underlying the processes of dying and again coming to life? Why would death not simply be synonymous with 'ceasing to exist', without the possibility of ever returning back? In this respect, the cases of life and death on the one hand, and waking and sleeping on the other, may not be as analogous as they may have initially appeared to be.[21]

We now turn to Syrianus' interpretation of the argument, which we can reconstruct on the basis of the citations from and references to Syrianus'monograph by Damascius and Olympiodorus. As was explained above, the person who relayed Damascius' lectures inserted a summary of Syrianus' monograph into the running commentary on the cyclical argument before transcribing the monograph written by Damascius himself. In the latter monograph, Syrianus' construction of the argument is subjected to a critique, which is meant to clear the path for Damascius' own interpretation of the argument.[22] Olympiodorus, for his part, makes a rather uncritical use of Syrianus, in that he simply adopts the main lines of his interpretation. In his own exposition of the argument, Olympiodorus for the most part briefly paraphrases Syrianus' mono-

21 For this observation, cf. e.g. D. Gallop, *Plato: Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1975, 105–106. For the ancient commentators, it is clear that the separate existence of the soul is assumed throughout the argument. See e.g. Olympiodorus, *In Phd.* IX 3.4–10: εἰ δέ τις λέγοι 'ἀλλ' οὐδὲ ἐπὶ τῆς λογικῆς ὡμολόγηται ὅτι ἐστὶ πρὸ τῆς συγκρίσεως καὶ μετὰ τὴν διάκρισιν, καὶ τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖται ὁ Πλάτων', ῥητέον ὅτι τοῦτο ὁμολογούμενον ἐξ αὐτοῦ τοῦ προσδιαλεγομένου. ὁ γὰρ Κέβης ἠρώτησεν εἰ καθάπερ καπνὸς ἢ πνεῦμα ἐξιὸν ἐξ ἀσκοῦ μετὰ τὴν ἔξοδον φθείρεται· εἰ δὲ πνεύματι αὐτὴν ἀπείκασεν καὶ καπνῷ, δῆλος ἄρα ἐστὶ βουλόμενος καὶ μετὰ τὴν ἔξοδον ὑφεστάναι αὐτήν. Cf. Damascius, *In Phd.* I 185.

22 Even though I generally agree with Westerink's understanding of the scope and structure of Damascius' summary of Syrianus' monograph (which ranges from *In Phd.* I 183 to 206), I wonder whether I 191 and 192, which Westerink ranked under the 'preliminaries', may not actually describe the first two questions that Syrianus raised about the argument from contraries, and whether they should for that reason be connected with § 193–200 rather than with § 183–190. It is true that both paragraphs (§ 191–192) start with a different clause (ὅτι ζητητέον τίνα/ποῖα instead of a simple πῶς, as is invariably the case in § 193–199), but they do of course formulate questions, and § 200 also begins differently (τί οὖν). Moreover, Damascius indeed writes at § 243 that he will only answer the 'more pertinent' (γενναιότεραι) questions raised by Syrianus before starting in § 244 with what he calls the third question, which was formulated in § 193. Yet, to me this disclaimer makes more sense when assuming that all of Syrianus' questions were previously transmitted in Damascius' description of the monograph, including the first two. Finally, if the list of raised questions begins with § 191, it is more easy to understand why the diactritical sign in the margin of the manuscript indicates the beginning of a new lecture at this point. (It does not, however, help clarify how the interchange of two lectures, § 183–190 and § 191–197, could have taken place.)

graph, though he sometimes adds a few further clarifications and explanations that may go back to Syrianus and that supplement the information provided by Damascius. In my discussion of the argument from contraries, I will mostly limit myself to a reconstruction of Syrianus' own construction of the argument the way it can be found in Damascius (*In Phd.* I 183–190 and 201–202), with the parallel texts in Olympiodorus. I will discuss the list of objections that Syrianus addresses and the criticism that Damascius directed at Syrianus' interpretation only insofar that both are relevant for the understanding of Syrianus' general construction of the argument and for the assessment of his place in the history of the argument's interpretation.[23]

The question we should start with is that of the precise scope and meaning of the cyclical argument since it is of vital importance for anyone trying to grasp Syrianus' significance to the *Phaedo* tradition. In his introduction to the argument from recollection, Olympiodorus provides the following survey of opinions on the scope of the first two arguments in the *Phaedo*, the argument from contraries and the argument from recollection:

> There are three current interpretations of these two arguments. (1) Iamblichus believes that each by itself proves the immortality of the soul; "for if," he says, "the living and the dead originate from each other, and if they do so always, it follows that the soul is eternal; similarly, if learning is always recollection, the soul must be eternal on this ground too." (2) Others arrive at the immortality of the soul as the collective result of the two arguments: the first argument, by demonstrating that our souls continue to exist in Hades, proves it imperishable, the present argument from recollection proves it ungenerated, and so, if you combine the two, you will conclude that the soul is both ungenerated and imperishable. (3) The philosopher, however, says that this is not compatible with the text: in our view neither the one of the arguments nor the two together can prove its immortality, but only that it is pre-existent and post-existent for a certain length of time. Therefore Plato, being well aware that he has not

23 A solid analysis of both Syrianus' and Damascius' interpretation of the argument from contraries can be found in S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo* (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition; 12), Leiden: Brill, 2011, 71–95. Since there is no need to repeat Gertz's analysis here, I will instead only focus on Syrianus' general construction of the argument and on his role in the history of the argument's interpretation. For a more systematic treatment of the objections raised by Syrianus in his monograph, see especially Gertz, *Death and Immortality*, 83–85.

> yet proved his point adequately, adds other arguments to establish the same thesis, and only the fifth of these, the one based on the essence of soul, affords proof positive of its immortality; also, it is said in the text (73a2–3) that each of the two arguments has shown it to be 'something immortal', which implies that he has not strictly demonstrated that the soul is immortal.[24]
>
> OLYMPIODORUS, *In Phd.* XI 2; trans. WESTERINK

As far as the first view is concerned, Damascius confirms in his commentary that Iamblichus, in response to older (Middle Platonic?) commentators who proved unsuccessful in defending Socrates against the attacks of his later competitors, played high on the arguments from the *Phaedo*, in that he ventured to prove that each of them sufficed to establish full immortality of the soul.[25] The second view, which holds that the two first arguments only together establish the immortality of the soul, draws its inspiration from *Phd.* 77b–d, where Socrates replies to one of Simmias' objections that the argument from recollection only supports both the pre-existence and the post-existence of the soul when combined with the cyclical argument.[26] It is the third view, however,

---

24 On the scope of the argument from contraries, see also Olympiodorus, *In Phd.* X 1.11–20; Damascius, *In Phd.* I 183.1–6; 207; II 1; 3.

25 Damascius, *In Phd.* I 207.3–6. It should be noted that Alcinous (*Didasc.* 25, 177.16–178.46) and Plotinus (*Enn.* IV 7 [2] 9–12) also seem to understand the arguments of the *Phaedo* as establishing full immortality each. Alcinous (*Didasc.* 25, 177.41–43), however, claims that the argument from contraries only makes it very probable (πιθανώτατον) that the soul is truly eternal. Strato must have been one of the critics of the argument, as we learn from the puzzles raised by him and transmitted by Damascius (*In Phd.* II 63). For a discussion of the Middle Platonic contribution to the interpretation of the argument from contraries, as well as for Strato's criticisms, see Gertz, *Death and Immortality*, 76–79. For Strato's *aporiai*, see also the chapter by Han Baltussen in this volume.

26 It is unclear whom Olympiodorus is referring to here. Proclus appears to defend a similar interpretation in *In Parm.* I 698.27–699.6 Steel: πολλάκις μὲν γὰρ ἐκ πολλῶν λόγων ἓν συμπέρασμα συνάγομεν, καὶ τότε οὐκ αὐτοτελὴς ἕκαστος, οἷον ὅ φησιν ὁ Σωκράτης ἐν Φαίδωνι· συνθέντας γάρ φησι τοῦτόν τε καὶ τὸν λόγον καὶ τὸν πρὸ τούτου ζητούμενον, τὸν γοῦν ἀπὸ τῶν ἐναντίων καὶ τὸν ἀπὸ τῶν ἀναμνήσεων, δεικνύναι καὶ μετὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν ἐπιδιαμένουσαν, καὶ πρὸ τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης οὖσαν, τὰ δεικνύμενα μερισαμένους· τὸ γὰρ διὰ τῆς συνθέσεως αὐτοῖν δεικνύμενον ἑκάτερος χωρὶς κατασκευάζειν οὐχ ἱκανὸς ἦν. Proclus, however, does not explicitly state that the two arguments together establish full immortality, but only that they are to be combined to arrive at the desired conclusion, without specifying what that conclusion is. This is perfectly compatible with (3), namely the view that the first two arguments from the *Phaedo* together support only the pre-existence and post-existence

which is of most interest to us. This because, even though the 'philosopher' referred to is presumably Proclus rather than Syrianus, it is clear from Syrianus' discussion of the argument from contraries that he very much restricted its meaning along the same lines. In this light, it is worthwhile to read the opening lines of Syrianus' monograph, as transmitted by Damascius:

> The purport of the first argument is not to prove that the soul is immortal; this appears from the form in which Cebes propounds his question[27]

of the soul for a certain amount of time. It is therefore wrong, I think, to put Proclus in the camp of the advocates of interpretation (2), as C. Luna and A.-Ph. Segonds do in *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, Livre I, Tome I, 2ème partie, Paris: Les Belles Lettres, 2007, 294–295 n. 2. According to the reading of the manuscripts, Proclus actually suggests that the proofs for immortality in the *Phaedrus*, *Republic* and *Phaedo* are all sufficient to prove immortality and that they need not complement one another; see *In Parm.* I 699.6–8: ἔστι δὲ ὅτε καὶ ἕκαστος λόγος τέλειός ἐστιν, οἷον ἐν Πολιτείᾳ καὶ Φαίδρῳ καὶ Φαίδωνι τῆς ἀθανασίας τῶν ψυχῶν λόγος ἀποδεικτικός· ἕκαστος γὰρ τέλειος, καὶ οὐ τελειοῦσιν ἀλλήλους. In the two recent editions of the *Parmenides* commentary (Steel and Luna-Segonds), this second reference to the *Phaedo* was deleted by the editors on the assumption that it conflicted with the preceding lines. However, it seems more probable to me that the reference to the *Phaedo* at 699.7 should be interpreted as referring only to the final proof, which—according to Proclus—together with the proofs of *Phdr.* 245c–e and *Resp.* X 608c sq. are the only three that do establish full immortality in and of themselves. It is on these three proofs that Proclus wrote a monograph, of which summaries were preserved in Arabic and Latin: see L.G. Westerink, 'Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality', in: *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. De Strycker*, Antwerpen/Utrecht: De Nederlandsche boekhandel, 1973, 296–306. The connection between Proclus' monograph on the three proofs and the references in *In Parm.* I 698.27–699.8 was also drawn by A. Hasnawi, 'Deux textes en Arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme', *Medioevo* 23, 1997, 395–408 (esp. 408). If my suggestions are all accurate, it becomes clear that Proclus should be placed among the advocates of (3), not of (2). At any rate, Luna-Segonds, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, I/2me partie, 294–295 n. 2 are certainly mistaken in crediting Damascius with the invention of (3), since that honour has to go to Syrianus. The passage that Segonds-Luna quote in defense of their view that Syrianus accepted (2), namely Damascius, *In Phd.* I 207.6–9, is actually proof, together with I 183 (which renders a quotation from Syrianus' monograph), that Syrianus must have supported interpretation (3), a view that he in all likelihood invented himself. And it is only natural to suppose that Proclus, who relayed this material from Syrianus, advocated the same view as his master did in his own commentary and thus transmitted this view to Damascius and Olympiodorus.

27 See Plato, *Phd.* 70b1–4: ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.

> and the way in which Socrates defines the problem,[28] as well as from his conclusion[29] and from the promise of the proof of immortality at the end of the fourth problem.[30] For the moment, however, his only point is if the soul survives in Hades; whether for a short or a long time or for good, does not yet become apparent.
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 183; trans. WESTERINK

In these lines, Syrianus proves himself to be a close reader of the *Phaedo*. According to Syrianus, all that Cebes asks from Socrates is that he show that the soul is not dispersed immediately upon its separation from the body, but that it continues to live for some time to enjoy the pleasures of the purified life that Socrates took so much pains to recommend in the preceding discussion. The following arguments, which will help the reader better understand the true doctrine of the soul, will have to prove full immortality. In this context, it is interesting to note that a passage from the commentary on the *Metaphysics* seems to confirm that Syrianus only considered the final argument in the *Phaedo* to offer conclusive proof of the soul's immortality—a view that is often attributed to Proclus.[31] In response to Aristotle's claim that separate Forms fail to provide any knowledge of the sensible world (*Metaph.* M 5, 1079b15–23), Syrianus offers the following observation:

> That the theory of Forms contributes greatly to the knowledge of things is demonstrated by the divine Plato in many places, but especially in the *Parmenides* (135b–c), where he says that there will be nowhere towards which to turn the eye of the mind, if it cannot look towards the definitive causal principle constituted by the Forms. And further, in the *Phaedo* (100b sq.), the most authoritative of the proofs for the immortality of the soul (αἱ κυριώταται τῶν τῆς ψυχικῆς ἀθανασίας ἀποδείξεων) draw upon the principle and hypothesis of the Forms.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 116.23–28; trans. DILLON-O'MEARA

---

28 See Plato, *Phd.* 70c4–5: Σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδέ πῃ, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ.

29 See Plato, *Phd.* 72d6–e2: ἡμεῖς αὐτὰ ταῦτα οὐκ ἐξαπατώμενοι ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι.

30 See Plato, *Phd.* 95b8–e3.

31 See above, n. 26.

Even though Syrianus uses the plural (αἱ κυριώταται τῶν τῆς ψυχικῆς ἀθανασίας ἀποδείξεων), the reference is most naturally read as an allusion to the final argument in the *Phaedo*, as both Kroll's edition, and Dillon and O'Meara's translation do. When read in this manner, the passage lends some support to the view that Syrianus only considered the final argument from the *Phaedo* to really be conclusive, since he clearly believed it to be superior to the other arguments. So, the lesson that we can draw from this discussion is that Syrianus was, if not the first, at least the first attested reader of the *Phaedo* who actually considered the dialogue to be a genuine dialogue, i.e. a discussion that proceeds progressively, with at each step nothing being proven beyond what is required by the level of understanding that the interlocutors have so far reached.[32]

Before we move on to the other questions raised above, I suggest that we first take a look at the global structure of the cyclical argument as Syrianus developed it. In his commentary, Olympiodorus (*In Phd.* X 3.1–6) suggests that Plato uses the syllogistic method of reasoning to make his case for the argument from contraries. Both in Damascius' summary of Syrianus' monograph and in Olympiorodus' interpretation of it, which clearly draws from the same source, we indeed find a construction of the argument in a syllogistic form.[33] We may reasonably expect these syllogisms to at least go back to Syrianus. According to this interpretation, the structure of the full argument is the following:[34]

32 Syrianus' treatment of the arguments in the *Phaedo* would therefore, *mutatis mutandis*, be somewhat analogous to Proclus' understanding of the *aporiai* discussed in the first part of the *Parmenides*. According to Proclus, the various objections raised by Parmenides aim to bring the reader to a more adequate understanding of the theory of Forms by ascending the various levels of Forms; the idea is that Parmenides' questions, while constituting genuine problems for certain levels of Forms, can be solved when one ascends to a superior level, until one reaches the first manifestation of the Forms in the intelligible realm. See e.g. C. Steel, 'L'anagogie par les apories', in: G. Boss—G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel (juin 1985)*, Zurich: Éditions du Grand Midi, 1987, 101–128. In an analogous manner, Syrianus seems to think that each demonstration in the *Phaedo* brings us closer to an adequate proof for the soul's immortality. Both dialogues are thus read as genuine *dialogues* that take seriously the level of understanding reached by the interlocutors at the various stages of the conversation and then perfect them.

33 Harold Tarrant has studied Olympiodorus' use of syllogistic in his commentary on the *Gorgias*: see H. Tarrant, 'Restoring Olympiodorus' Syllogistic', *Ancient Philosophy* 17/1, 1997, 411–424.

34 Damascius, *In Phd.* I 184.1–2; cf. Olympiodorus, *In Phd.* IX 1.9–10; X 3.6–8.

A1. (M1) If the living and the dead proceed from one another, then our souls exist in Hades
(m1) The living and the dead proceed from one another
(C1) Therefore our souls exist in Hades

The central premise (M1)[35] is a rendering of *Phd.* 70d2–4 in which Socrates outlines the terms according to which the discussion is to be carried out: "It would be sufficient evidence for the truth of these claims [i.e. for the claims that the souls of the dead exist in Hades and return to life from there], if it really became plain that living people are born from the dead and from nowhere else" (trans. Gallop). The complete argument aims to prove the minor premise (m1) that allows the desired inference to be drawn (C1). In Syrianus' opinion then, Socrates establishes the minor premise by means of a subsequent argument that takes the form of the following categorical syllogism:[36]

A2. (M2) Contraries proceed from one another
(m2) The living and the dead are contraries
(C2) The living and the dead proceed from one another

The major premise of this second argument (M2) corresponds to Socrates' claim, at *Phd.* 70e1–2, that "contraries come to be only from their contraries". This is the central idea on which the entire argument from contraries hinges. In Syrianus' construction, the three parts of the argument that we distinguished above constitute three different ways to arrive at this crucial proposition.[37] In the first part (70d7–71a11), Socrates proceeds by induction (ἐπαγωγή) from particular examples (the larger comes from the smaller, the worse from the better, and so forth). The second (71a12–72a10) aims to support the required rule from the processes of becoming between contrary terms. If contrary processes of becoming such as cooling and heating shift into one another, then the

35 In their discussion of the hypothethical syllogisms that they find in the *Phaedo*, Olympiodorus and Damascius actually employ the Stoic terms for the conditional clause (συνημμένον) and the assumptive clause (πρόσληψις), but since this is of no immediate relevance to us, I will consistently use, for brevity's sake, the terms 'major' and 'minor' premise in my rendering of Syrianus' syllogisms, regardless of whether categorical or hypothetical syllogisms are implied or not.

36 See Damascius, *In Phd.* I 184.4–5.

37 Damascius, *In Phd.* I 186; Olympiodorus, *In Phd.* X 4; the succession of these three arguments is clearly marked in Olympiodorus' comments on the *lexis* of the argument: see Olympiodorus, *In Phd.* X 10.2–4, 12 and 13.

extremes to which they lead, coolness and hotness, must *a fortiori* proceed from each other. Thirdly and finally (72a11–d5), Socrates argues that the transition between any pair of contraries must be reversible, lest reality end on one side of the spectrum and lest the process of generation eventually come to a stop. If this is impossible, then nature "cannot be lame", i.e. cannot fail to provide transitions in both directions between a pair of contraries. At *Phd.* 71c, Socrates applies the general rule to the particular case of life and death:

– "Well then, is there an opposite to living, as sleeping is opposite to being awake?"
– "Certainly."
– "What is it?"
– "Being dead."
– "Then these come to be from each other, if they are contraries; and between the pair of them, since they are two, the processes of coming-to-be are two?"

Phd. 71c; trans. GALLOP, slightly mod.

This text passage is understood to offer the minor premise (m2) and to lead to the provisional conclusion (C2). Syrianus renders the syllogism as follows:[38]

A3. (M3) Life and death are association and separation (i.e. life is association [σύγκρισις] of soul and body, and death is the separation [διάκρισις] between them)
(m3) Integration and separation are contraries
(C3) Therefore, life and death are contraries

It is worth noting that, in his rendering of the major premise (M3), Syrianus actually goes beyond the formulation that Socrates provided in the text. The idea, as we will see, is that life and death are to be understood in terms of association and dissociation of two substances that exist independently from one another—body and soul. This idea will be central both to Syrianus' understanding of the argument and to Damascius' objection to it. It obviously relies on the general claim that came up in the discussion preceding the cyclical argument, namely that death is nothing but the separation of the soul from the body. Furthermore, understanding of life and death in terms of the soul's association with and dissociation from the body already formed part of the Middle Pla-

38 See Damascius, *In Phd.* I 185.3–5; the formalised version of the argument is to be found in Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.10–11 and X 3.19–22, where it is explicitly attributed to Syrianus.

tonic interpretations of the argument.[39] Yet the assumption that the structure of the argument relies on *two* separate substances being joined and separated *from one another* is a rather peculiar one. Syrianus compares this separation of the soul from the body with air (which stands for the soul) that is released from a bag (i.e. the body).[40] At any rate, once the conclusion that life and death are contraries is drawn (C3), we can introduce it into the second syllogism (m2), which allows us to conclude that life and death proceed from one another (C2). And from this premise (m1), it follows that our souls continue to exist in Hades after death, which is the general conclusion of the cyclical argument (C1).

We now have a firmer grasp of the general flow of the argument as understood by Syrianus, yet a few questions remain. The first and arguably most important one is what kinds of contraries Syrianus thinks the argument is concerned with. A first distinction introduced by Syrianus is that our use of the term 'contraries' can either refer to the things participating in contrary properties, i.e. the bearers of properties; or to the contrary properties themselves.[41] Syrianus borrows this distinction from the final argument in the *Phaedo*. Socrates adds the following clarification in his response to the objection that Cebes makes to Socrates' statement that contrary properties cannot be subject to change, but can only follow one another in their subjects in the sense that one property vanishes when its contrary appears:

> Then [i.e. in the cyclical argument], my friend, we were talking about things that have properties, calling them by the names they take from them, whereas now [i.e. in the final argument] we're talking about the contraries themselves, from whose presence in them the things so called derive their names. It's these latter that we're saying would never be willing to admit coming-to-be from each other.
>
> *Phd.* 103b; trans. GALLOP, slightly mod.

Thus, the cyclical argument is primarily concerned with the bearers of contrary properties. Since life and death are contrary properties and therefore cannot properly shift into one another but instead have to succeed each other, a subject must exist that survives the transition from life to death. Now, in Syrianus' view, if life and death are to be understood in terms of union and separation,

39 For a discussion of these Middle Platonic sources (Alcinous and Tertullian, who relies on Albinus), see Gertz, *Death and Immortality*, 77–79.

40 For the example, see Damascius, *In Phd.* I 183.8 and 185.2–3. The example is of course borrowed from Cebes: see *Phd.* 70a4–6.

41 Damascius, *In Phd.* I 189; cf. Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.12–15.

the argument from contraries not only applies to a single substrate undergoing the transition from one property to its contrary, but instead to two substrates subject to the contrary processes of joining one another (= life) and again separating (= death), namely soul and body.[42] This complicates matters considerably, since it makes Syrianus vulnerable to the obvious counterquestion of why soul and body cannot both with equal plausibility claim to survive their separation from each other in this construction of the argument.[43] Syrianus does not really take into consideration the possibility that both soul and body may survive. He assumes that only one of them will, and that it must be the soul, being the stronger substance of the two.[44] Like the bag that was previously filled with air stays behind when the air escapes, so the soul survives when the body is dissolved into its elements upon the soul's departure.[45] In this sense, one could say that the soul has a numerical identity across the different cycles of generation, whereas the body only has a specific identity, as natural generation continues to procure new bodies for the descending souls.[46] Now, the soul's union with and separation from the body is a cyclical process that forever renews itself—insofar as natural generation is an everlasting process. Despite Syrianus' statement at the outset of the cyclical argument that the passage only proves that the soul survives for some time after death, this line of thought leads to the much stronger claim that the argument proves the soul to be immortal, even if only accidentally: since the immortality of the soul depends on the everlastingness of natural generation, the argument would only be hypothetically true.[47] Damascius will not fail to attack Syrianus for this apparent inconsistency.

In Syrianus' view, in other words, the cyclical argument only works when a number of additional assumptions are made. First, that soul and body are sepa-

42 Damascius, *In Phd.* I 190.

43 See the objection formulated by Syrianus himself in *In Phd.* I 198; cf. Damascius' criticism in *In Phd.* I 212. On this problem, cf. Gertz, *Death and Immortality*, 81–82.

44 See Damascius, *In Phd.* I 190 (esp. 190.7–8); cf. I 202.2; Olympiodorus, *In Phd.* IX 2.14–15; X 9.1–3. Damascius will object to the logical validity of the argument, even though he doesn't contest the truth of the statement that the soul is stronger than the body: see I 215. It is of course natural for a Platonist to assume that the relation of body to soul is not symmetric to that of soul to body, since the body depends on the soul for its existence—which is the reason why the latter can be considered 'superior in strength'. Yet, Damascius objects that this Platonic truism does not play any role in the argument.

45 For the example, see Damascius, *In Phd.* I 190.6–7. The comparison of soul and body with a bag filled with air is here reversed. On this ambiguous use of the example, cf. also Damascius' criticism at *In Phd.* I 215.5–6 and Gertz, *Death and Immortality*, 81–82 and 91.

46 Damascius, *In Phd.* I 201.

47 See Damascius, *In Phd.* I 205.

rable, and that they will in fact be separated and rejoined an infinite number of times. As we saw, this assumption finds some support in the preceding *Phaedo* discussion of death as the liberation of the soul from the body. Yet, according to Syrianus, a second assumption needs to be made if the conclusion is to follow, namely that the soul is stronger than the body and therefore survives it. This assumption is nowhere explicitly stated in Socrates' argument, and it could in fact hardly have been made without begging the question. After all, all that the cyclical argument in Syrianus' view aims to do is to prove that the soul survives the body for some time.

A second set of problems pertaining to the kinds of contraries relevant to the cyclical argument relates to Aristotle's classification of opposites in the *Categories*, in which four types of opposites (ἀντικείμενα) are distinguished (*Cat.* 10, 11b17–24): 1) relatives (πρός τι; e.g. double and half); 2) contraries (ἐνάντια; e.g. good and bad); 3) possession and privation (ἕξις-στέρησις; e.g. sight and blindness); and 4) affirmation and negation, which can also be called 'contradictories' (κατάφασις-ἀπόφασις; e.g. sitting and not sitting). In the case of actual contraries (2), an important further distinction is made between contraries with intermediary terms (i.e. the extremes of a continuous scale, e.g. good and bad) and contraries that lack intermediary terms (e.g. even and odd). For our purposes, it is important to remember that in the case of contradictories the two contrary terms cannot at the same time be denied or affirmed for any subject, so that one or the other must apply. Contraries without intermediaries can at the same time be denied (if the subject is not receptive to either), but they cannot be affirmed for the same subject. Only in subjects that are receptive to the contraries do contraries without intermediaries operate like contradictories. In the case of contraries that allow for intermediate terms, not even this restriction applies. A person can after all be either good or bad, or neither good nor bad; or good and bad compared to different individuals.

Syrianus alludes to Aristotle's classification when he raises the question of what kinds of contraries Plato refers to in the cyclical argument, with the options being either contraries in the proper sense (2), or all opposites in general.[48] According to Syrianus, the problem is that the general rule that contraries always proceed from contraries (M2) does not apply to all opposites (e.g., it does not apply to cases of possession and privation: a blind man will not regain his vision), and therefore cannot constitute the type of 'contraries'

48 Damascius, *In Phd.* I 191; Olympiodorus, *In Phd.* X 8.11–18. The question as to what kinds of contraries are at stake in the argument was already discussed by Alcinous (*Didasc.* 25, 177.36–44) and Albinus (*apud* Tertullianus, *De an.* 29.19–24). Cf. Gertz, *Death and Immortality*, 77–79.

at stake. Yet, many of the examples that Socrates provides—smaller and larger, weaker and stronger—are not contraries in the proper sense but relatives, so that the argument seems to apply to more than just contraries in the strict sense of the term. Syrianus' solution is that only proper contraries are concerned; we should not be wrongfooted by the references to examples of relatives, since those are merely introduced for the contrariety that they imply. Olympiodorus describes this solution as follows:

> In so far as they participate in contraries, [larger and smaller] pass into each other, even though they are relatives; for in the same way as hotter and colder are both relatives and contraries, because hot and cold are contraries participated by the relatives, (…) so large and small have an existence of their own as contraries, apart from the relatives, since they are contrary forms.
>
> OLYMPIODORUS, *In Phd.* X 8.5–9; trans. WESTERINK slightly mod.

To be sure, one could object to Syrianus that the general rule (M2) that contraries always proceed from contraries does not apply to all contraries in the strict sense either. What has come to be very beautiful, for instance, need not previously have been its complete contrary, that is, extremely ugly.[49] From a logical point of view, the general rule (M2) applies not to contraries, but to contradictories instead, since it is true that everything subject to coming-to-be previously must have been different from what it has become (e.g. what comes to be alive, must have been not-alive in the past, and what becomes very beautiful was not very beautiful before that). Yet, to the extent that contraries without intermediary terms function like contradictories when applied to subjects receptive of them, the general rule could be accepted for the purpose of the cyclical argument with this caveat. It may therefore initially seem rather surprising to learn that Syrianus actually believes that the contraries in the argument are contraries with intermediaries,[50] but the reason for that is of course that the examples Plato gives all fall into this category (large and small, just and unjust, etc.). In a highly enigmatic comment,[51] Syrianus maintains that Plato did not even accept contraries without intermediaries. His solution is that any two points on the continuous scale between the two extremes can

49 For the objection, see e.g. Gertz, *Death and Immortality*, 73.

50 See Damascius, *In Phd.* I 192; cf. Olympiodorus, *In Phd.* X 10.4–11.

51 This comment, to be found in Damascius, *In Phd.* I 192.3–5 (cf. Olympiodorus, *In Phd.* X 10.4–5), may perhaps be attributed to Syrianus, and not just Proclus, as Westerink thinks (*Commentary on Plato's Phaedo*, vol. II, 116).

be considered contraries in a relative sense between which two contrary processes of transition exist. Since the change from one to the other is always reversible, contraries would therefore always proceed from contraries.[52] At any rate, applied to the example of life and death—where life exists in the union of soul and body, and death is associated with their separation—Syrianus' solution has to imply that coming to life and passing away are gradual processes that consist in the transition to greater or lesser integration of body and soul, which seems to be rather problematic. Moreover, Syrianus' account of the argument remains vulnerable to the same objection that many contemporary interpreters have raised against *Plato's* argument, namely that if death is to be the contrary of life in the sense of the cyclical argument, it cannot maintain its usual sense of 'not being alive *any more*', but must include cases of 'not being alive *yet*'—if it is to be the logical contrary of being alive. Only Damascius will develop the conceptual tools needed to account for the difference between these two cases of not being alive.[53]

We will end this discussion of Syrianus' monograph on the argument from contraries with an attempt to assess its influence on the later commentary tradition. The fact that Proclus deemed the monograph worth copying in his own commentary on the *Phaedo* instead of presenting his own interpretation of the argument, that Olympiodorus' interpretation heavily and quite uncritically relies on Syrianus, and that Damascius not only reports the main points of the monograph, but also found them worthy of a long, critical discussion, together offers ample evidence that Syrianus must have been considered a turning point in the history of the interpretation of the cyclical argument, even if not all later commentators agreed with his conclusions. The introduction to Damascius' own monograph on the argument from contraries provides the best clue to understand Syrianus' significance in the reception of the cyclical argument. It is worth quoting this passage in its entirety:

> Dealing with Plato's argument from contraries in the *Phaedo*, the older commentators have not even been able to defend its validity nor to parry

52 This is obviously not the case, as there is no reason why the transition would always be between the same two points on the continuum. At any rate, Syrianus' conviction that the opposites implied in the general rule (M2) are contraries in the strict sense that allow for intermediary terms provides him with the conceptual tools to answer a number of objections that others may have raised against the general applicability of the rule. This becomes clear from the objections that he discusses in his monograph: see e.g. Damascius, *In Phd.* I 193; 194; 196.

53 See Damascius, *In Phd.* I 230.4–7.

> the attacks launched against it from the side of the other schools. The great Iamblichus, however, in a way characteristic of 'that spirit of his' (Homer, *Il.* XV 94), overshoots the mark by attempting to lend it such completeness as to constitute an absolute proof of the immortality of the soul, which is more than Socrates himself dared to presume it could do. Then Syrianus, with that balance and proportion which he shows in all things, avoiding on the one hand the amateurish perplexity of earlier generations and moderating the boldness of Iamblichus on the other, tried to keep within the limits of Socrates' professed intention while at the same time refuting those who ridicule the argumentation and proving them guilty of chicanery. On the whole, he has defined the problems and stated the assumptions in a way satisfactory to me and in accordance with his usual high standard, 'yet has not reached the final end of words' (Homer, *Il.* IX 56). For he needs many extraneous elements not expressed in the text, and after saying that the argument proves a possibility, he ends by lending it compulsive force, a force as strong as the necessity that holds the world together; and besides, he does not show his force at work in all cases, which was Socrates' claim (*Phd.* 70d7–e6), but in the generation of human beings only, and even there not without restriction, but only as far as the soul is concerned. Therefore I wish to add a few remarks and to define more precisely what the cycle is and what things are subject to it, and to show that the argument is true in the sense that it proves a possibility.
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 207; trans. WESTERINK, very slightly mod.

For Damascius as well as for Olympiodorus, there are two main authorities in the history of interpretations of the cyclical argument, namely Iamblichus and Syrianus. Between these two interpreters, Syrianus is considered to be the more sober and successful one. Where Iamblichus, as we saw, 'overshoots the mark' by claiming to have full proof for the soul's immortality in all the arguments in the *Phaedo*, Syrianus is a more balanced interpreter and offers a closer reading of the text. Yet, in spite of Damascius' professed adherence to the interpretative principles laid out by Syrianus, the interpretation that he presents in his own monograph on the argument from contraries in fact diverges from that of Syrianus in more than a couple of details.

The main points of criticism that Damascius levels against Syrianus' construction of the argument from contraries are, first, that it makes the argument needlessly complex by introducing additional assumptions not found in Plato's text. Like his other commentaries on Plato, Damascius' interpretation of the *Phaedo* will represent a 'return to Plato' in many respects, one that shares

more affinities with modern constructions of the argument in its closer reliance on the text and responds to puzzles that contemporary interpreters have also struggled with. In his discussion of Syrianus' monograph, Damascius pulls out Ockham's razor and mainly directs it at two 'extraneous' assumptions that Syrianus introduces: a) his contention that the argument bears on two substances that are joined and separated; and b) the fact that Syrianus consequently has to take recourse to additional arguments purporting to establish that the soul is stronger than the body, and this to avoid the argument proving the survival of the body in addition to that of the soul.[54] A further criticism is that Syrianus, as we saw, remains rather ambiguous about the precise scope of the argument. While he sets out to prove only that the soul may survive for some time after death, his argument on the everlasting recurrence of the natural cycle actually makes an additional claim. Contrary to Socrates' professed intentions, he establishes the soul's full immortality—a conclusion that is not weakened by the simple observation that the soul's immortality is made dependent on the everlastingness of generation, since that everlastingness cannot be called into question after all (*In Phd.* I 216; I 220). Finally, according to Damascius, Syrianus' construction of the argument limits its application to one specific case of the transition between contraries, namely the case of integration and separation with respect to the soul and the body. This runs counter, or so Damascius maintains, to Socrates' explicit statement at *Phd.* 70d7–e2 that the general rule that contraries always proceed from contraries (M2) should apply to anything subject to processes of coming-into-being (*In Phd.* I 213).

The alternative interpretation that Damascius provides takes as its starting point that the argument's structure relies on one substrate only—the soul (*In Phd.* I 236; see also I 221)—which subsequently undergoes the two contrary accidents of being united with the body and being separated from it (*In Phd.* I 232; I 251). Since every substance, being the subject of transition between contraries, usually lasts longer than the properties it bears, the argument from contraries proves only that the soul very likely survives the body for some time. The remaining work in establishing the immortality of the soul will thus be left to the other arguments in the *Phaedo* (*In Phd.* I 252). Damascius thus quite drastically redraws the main lines along which the argument is to be interpreted, yet he maintains many of the key points of Syrianus' interpretation: his construction of the argument's general flow, his understanding of the limited scope of the argument (which Damascius attempts to establish more consistently: *In Phd.* I 241–242; 252), his interpretation of life and death in terms of union

54 These two criticisms are put forward in Damascius, *In Phd.* I 214 and 215 respectively.

and separation (no longer of two substances, but of one substance being successively subject to union and separation), his distinction between contrary properties and their bearers (drawn from the final argument of the *Phaedo*: see *In Phd.* I 224), and the distinction between the numerical identity of the soul and the specific identity of the body (*In Phd.* I 228). Damascius has a considerable debt to pay to his great predecessor, but despite his lavish praise in the opening lines of his monograph, his departure from Syrianus' interpretation is radical.

4 The Argument from Recollection

The argument from recollection is the second proof for the immortality of the soul presented in the *Phaedo* (72e–78a). It establishes the immortality of the soul (or rather, as Socrates will acknowledge at *Phd.* 77a–d, the pre-existence of the soul) on the basis of the soul's possession of certain concepts that it could not have acquired through sense-perception and which it must therefore have recollected from before its birth in a mortal body. The example that Socrates uses throughout the argument is our knowledge of equality, in which the Form of Equal or, as Socrates puts it in the argument, the Equal itself is implied. The equal things that we perceive with our senses, for instance, equal sticks and stones, are different from and fall short of the Equal itself. Yet we employ the Equal itself in our judgements about sensible particulars, so, the argument goes, we must know the Equal itself from before birth.

The below observations will be limited to the central section of the argument, in which Socrates introduces Platonic Forms (*Phd.* 74a–75a), and this because all references to the argument in Syrianus' commentary on the *Metaphysics* refer to this crucial part of the proof. We will see that Syrianus' interpretation of the argument roughly proceeds along the lines that both Damascius and Olympiodorus present in their analysis with very minor divergences and no important departures from one another. Since Olympiodorus' discussion of the main flow of the argument is the most systematic one, I will offer his version of the argument and then draw a number of parallels with Damascius. This will be followed by an attempt to reconstruct Syrianus' reading of it.[55] Olympiodorus begins as follows:

---

55 My account of the interpretation of the recollection argument by Damascius and Olympiodorus is a summary of my presentation in a forthcoming book chapter on 'Proclus, Damascius and Olympiodorus on the Imperfection of the Sensible World'.

> The text before us (*Phd.* 74a9 sq.) proves two things: that forms exist (not Ideas, of course, but forms in the soul) and that learning is recollection; it does so by showing that the five elements of recollection listed above apply to learning as well. To demonstrate the existence of forms he [Socrates] uses two arguments; that learning is recollection is proved in the way described.
>
> OLYMPIODORUS, *In Phd.* XII 1.1–6; trans. WESTERINK

The first important point is Olympiodorus' view that the argument concerns forms in the soul (i.e. the essential *logoi* that belong to the soul's essence and which are the soul's own copies of transcendent Forms), as distinct from intelligible Forms themselves. In his commentary, Damascius advocates the same interpretation, which he gives some exegetical backup (Damascius, *In Phd.* II 15; cf. I 274). According to the later neoplatonists, these psychic *logoi* are the soul's proper objects of knowledge, and together they make up the soul's essence. In the argument from recollection itself, Olympiodorus distinguishes between two separate proofs for the existence of Forms, which correspond to 74a9–d3 and 74d4–75b9 of the *Phaedo*, in which Socrates subsequently establishes (1) that the Equal itself is 'different' from sensible equals, and (2) that sensible equals are inferior to the Equal itself in some crucial respects—an idea that Socrates expresses by saying that sensible equals 'fall short' of the Equal itself. The latter observation is crucial to the argument. The fact that sensible equals fall short of the Equal itself, while the latter is implied in our judgements about sensible particulars, suggests that we cannot have acquired the Equal through sense-perception and that we therefore must have already possessed it prior to our birth—a provisional conclusion that is instrumental in proving the pre-existence of the soul. Olympiodorus articulates Socrates' argument following the same two steps:[56]

> As to the existence of forms there can be no doubt. (1) If the one must exist prior to the manifold and the absolute prior to the particular (in other words, the intelligible must precede things sensible, and the immaterial things material), it follows that forms exist [74a9–d3]. (2) The second argument is that the approximate must be preceded by the accurate (πρὸ τοῦ παχυμεροῦς τὸ ἀκριβὲς), and the vague and imprecise by the well-

56 Hence I do not agree with Westerink, who connects the first argument with 74a9–b7 and the second with 74b7–c6. For the reasons why I disagree, see my forthcoming 'Proclus, Damascius and Olympiodorus on the Imperfection of the Sensible World'.

> defined, and the forms in this world are not accurate: two magnitudes that are equal will remain so when a quantity the size of a grain of sand is added or removed [74d4–75b9].
>
> OLYMPIODORUS, *In Phd.* XII 1.7–12; trans. WESTERINK

We find precisely the same division in Damascius (*In Phd.* I 301). Both commentators interpret the first part of the *Phaedo* argument in terms of a 'one before the many' argument, while they understand the second as an argument 'from imperfection'. It is remarkable that, in his rendering of the imperfection argument, Olympiodorus explains the failing of sensible particulars in terms of less accuracy or precision (ἀκρίβεια) when compared to Forms. Even though Damascius does not use this terminology in his version of the argument, he will employ it elsewhere in his commentary with respect to the same passage.[57] The suggestion is obviously that sensible equals fall short of their Forms in that images are less accurate than their paradigms. Two sticks that appear to be equal at first sight, turn out to not really (i.e. precisely) be equal at all on closer inspection. The notion of equality used throughout the argument and the concept of accuracy the commentators associate with it suggest a geometrical context for the argument. This will be important for our understanding of Syrianus' interpretation of the argument, as we will see below.

After introducing the arguments from the *Phaedo* with these terms, however, Olympiodorus draws our attention to a problem. Even though the argument from recollection concerns the forms in the soul, the two arguments mentioned—the 'one before the many' and the argument 'from imperfection'—can actually be used to introduce any transcendent Forms (and not merely psychic forms). For this reason, Olympiodorus introduces three additional arguments, which he qualifies as 'additional' proofs or proofs 'from outside' (ἔξωθεν).[58] Why he does this is a mystery, since at least two of these three 'external' proofs take their inspiration from the *Phaedo*. Perhaps this merely means that these arguments did not form part of the set of arguments usually discussed in the *Phaedo* commentaries with reference to this lemma. This could also explain why Damascius does not refer to them at all. Olympiodorus' rendering of the first of these additional arguments develops as follows:

57 See Damascius, *In Phd.* II 15.2; I 274.7.

58 Olympiodorus, *In Phd.* XII 1.13–14: ἀλλ' ἐπειδὴ ταῦτα οὐδὲν ἧττον τῶν ἢ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ λόγων ἐστὶν κατασκευαστικά, φέρε ἔξωθεν δείξωμεν ὅτι εἰσὶ λόγοι ἐν τῇ ψυχῇ.

(3) If the human mind distinguishes between forms in this world and calls the one more beautiful, the other less so, it evidently pronounces these judgments by referring to a certain standard and a certain form (δῆλον <ὅτι πρός> τινα ὅρον καὶ πρός τι εἶδος παραβάλλουσα κρίνει ταῦτα); it could not distinguish between things of which it does not have the notions within itself. We should not believe the Peripatos [Aristotle, *Anal. post.* II 19, 99b35] when it declares that we discern these things by means of something called the faculty of judgment: the soul does not act by mere natural instinct, as a spider makes its web.

OLYMPIODORUS, *In Phd.* XII 1.14–20; trans. WESTERINK

Even though the example that Olympiodorus uses here (beauty) is different from the one on which the passage in the *Phaedo* bears,[59] the argument clearly draws its inspiration from that dialogue. It dwells on the role of the soul's *logoi* as standards of perfection employed in our judgements about sensible particulars. Since the standard that we use to measure the accuracy of sensible particulars cannot derive from these same objects, the soul's acquaintance with such a standard must predate its union with the body. Olympiodorus contrasts recollection with an Aristotelian view of concept formation as developed in the *Posterior Analytics*. In his commentary, Damascius will further elaborate on the opposition between two different kinds of concepts present in the soul. On the one hand, he sees the abstracted concepts in the Aristotelian sense (the so-called 'later-born' concepts, ὑστερογενῆ), which cannot bear any genuine knowledge because they are merely derivative concepts; on the other, there are the essential *logoi* of the soul, which are ontologically prior to sensible particulars and are the true objects of human knowledge.[60] This is a well-established distinction in the work of Proclus[61] and it can be traced back, as we will see below, to Syrianus as well.

Finally, in his fourth argument, Olympiodorus points out that the soul's capacity to judge sensible particulars by concepts that are foreign to it implies that it is able to shift from one thing (a visible object) to another (a merely intelligible concept). This argument alludes to a point raised in the *Phaedo* in the earlier discussion. In the preceding discussion on the definition of recollection, the argument was made that recollection requires a transition from the seen object to something other (something that must have previously been

59 At *Phd.* 75c7–d4, however, Socrates himself explicitly states that the same argument could also be applied to all other Forms, and one of his examples in this context is Beauty.

60 See Damascius, *In Phd.* I 274 and II 15.

61 See e.g. Proclus, *In Parm.* IV 892.17–897.2.

forgotten for some time).[62] Olympiodorus even illustrates this argument with an example borrowed from *Phd.* 73e, in which Socrates' example of recollection from similar things is the case in which one is reminded of Simmias himself on seeing his picture. Olympiodorus applies this example to Socrates:

> (4) Besides, if it [i.e. the soul] makes additions and passes from one thing to another (μεταβαίνει), it must evidently have certain forms within itself, otherwise there would be no question of passing on to other things, or of supplying deficiencies, without such forms; a man who sees Socrates' portrait without having seen Socrates before cannot go beyond the portrait.
>
> OLYMPIODORUS, *In Phd.* XII 1.20–23; trans. WESTERINK

In sum, the important elements of Olympiodorus' interpretation of the argument—all of which are paralleled in Damascius' commentaries—are the following: a) the argument from recollection concerns the forms in the soul; b) two parts can be distinguished in the argument, which are to be interpreted in terms of a 'one over many' argument and an argument 'from imperfection' respectively; c) according to the argument from imperfection, the forms in the soul are superior to sensible particulars in that they show a greater degree of accuracy or precision; d) the argument centres around the function of the accurate forms in the soul as a judgement criterion with respect to sensible particulars; e) and finally, the neoplatonic commentators frame the argument in a broader discussion of recollection as a more valuable alternative to the Aristotelian view on concept formation in terms of abstraction. We will see that all these points can also be found in Syrianus' commentary on the *Metaphysics*—often, but not always, with reference to the exegetical context from which they sprang.

Let us begin with a general observation about Syrianus' take on the Forms in the *Phaedo*. In his discussion of Aristotle's famous account of the historical origins of the theory of Forms—according to which Socrates supposedly limited his argument to the search for definitions of universal terms, while only Plato felt the need to postulate separate Forms (*Metaph.* M 4, 1078b17–32)[63]—Syrianus relies on the *Phaedo* for his objection to Aristotle. Syrianus seems to think that the *Phaedo* presents us with a reliable account of Socrates' teach-

62 This idea of a transition from the immanent forms to higher instances of form is also present in Damascius, *In Phd.* I 274.11–12.

63 Cf. also the parallel passage in *Metaph.* A 6, 987b1–10.

ings, since he considers it to offer sufficient evidence to prove Aristotle wrong. This acceptance of the historical reliabity of the *Phaedo* could hardly have been controversial among the later commentators,[64] yet in view of its departure from the consensus among contemporary scholars, it is nonetheless worth quoting Syrianus' words.

> [L]et me turn to what I regard as his most mischievous insinuation, I mean that Socrates proceeded to universals by means of his definitions and postulated these as immanent things, while Plato, whether through ignorance or disregard of Socrates' understanding of universals, granted them a separable status; for neither is it the case that Socrates considered that only the objects of definition were universals, but also prior to these the *logoi* in the soul, as Plato makes plain in the *Phaedrus* and the *Phaedo* and in many other places, he being a just man and the most trustworthy of all men to report to us the views of Socrates. There is no way that the man who received his philosophy from Socrates would either have deviated on any point from what had been laid down by his master, nor, if he had, that he would have attributed to him doctrines in no way belonging to him, but rather going contrary to his whole project. As it is, in fact, in the *Republic*, in the tenth book, he presents him as championing separable Forms inhering in the Divine, and in the *Phaedrus* (247d) as telling of the souls in their ascent viewing Justice Itself, Moderation Itself, and even Knowledge Itself, and in the *Phaedo* as constructing an argument for the immortality of the soul by means of the hypothesis of the separable Forms. And indeed the philosopher [*sc.* Plato] tells us that it is not with Socrates that this theory took its start, but that it goes back to Pythagoras and the leaders of the Eleatic school.[65]
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 104.31–105.12; trans. DILLON-O'MEARA

Syrianus' reference to the *Phaedo* here seems to allude both to the argument from recollection (proving the priority of genuine *logoi* over abstracted univer-

64 Proclus for instance makes a similar case for the young Socrates' acceptance of Forms in the *Parmenides*: see e.g. *In Parm.* II 729.20–730.3; III 784.3–10; cf. also I 711.6–11; 714.10–20. On these passages, see e.g. C. Steel, 'Definitions and Ideas', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 19, 2004, 103–121 (esp. 103–105).

65 In the passage that immediately follows, Syrianus refers to the *Timaeus* (where the Pythagorean Timaeus employs the Forms in his cosmology), the *Parmenides* (135b, where Parmenides states that thinking requires the Forms) and the *Sophist* (246a sq., where Syrianus identifies the 'friends of the Forms' with the Eleatic philosophers).

sals) and then to the final argument (proving the soul's immortality by means of the hypothesis of the Forms). What the argument from recollection proves in Syrianus' view is that Socrates did not limit his efforts to the search for definitions, but that he believed that our soul was endowed with innate concepts, i.e. genuine objects of thought ontologically prior to the multiplicity of sensible objects.

In a passage from the introduction to his commentary on *Metaphysics* M, in which Aristotle develops an extensive criticism of Plato's and the academy's mathematical theories, Syrianus inserts a survey of the evidence in the Platonic dialogues for the (neoplatonic) doctrine of mathematical intermediaries, which are closely related to the psychic *logoi* or the discursive forms with which our soul is endowed from before birth. In this passage, Syrianus not only mentions the two obvious source texts often referred to in this context by both Syrianus and Proclus (the account of the construction of the World Soul in *Tim.* 34c–37c and the Divided Line in the sixth book of the *Republic*),[66] but also refers to the argument from recollection, which may be more surprising in this context:

> The discursive forms on the one hand imitate what is above them and assimilate the psychic realm to the intelligible, while on the other hand they embrace all things in a secondary way, and those of them which are viewed by the divine and daemonic souls are demiurgic, whereas those of them which are found among us (humans) are only capable of cognition. (…) These discursive forms Plato clearly says in the *Timaeus* that the demiurge implants in our souls, structuring them by means of geometric and arithmetic and harmonic proportions; while in the division of the Line in the *Republic* he declares that they are 'images' of the intelligible (and for this reason he has not disdained to call them on occasion 'intelligible'), but that they preside over sense-objects as models; and in the *Phaedo* he says that they are causes for us of recollection—for what we learn are nothing else but recollections of the median levels of Forms, which is the same as to say the eternally-existent general *logoi*, not the 'later born' concepts, but rather those pre-existing essentially in our souls, being inspired and guided by which those reason-principles in nature are enabled to create individual things.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 82.14–29; trans. DILLON-O'MEARA

66 For references to these source-texts, see e.g. also Syrianus, *In Metaph.* 4.5–20; Proclus, *In Eucl.* 10.15–11.9 (for the passage from the *Resp.*) and 16.16–17.14 (for the *Tim.* passage).

Syrianus obviously accepted the view that the argument from recollection concerns the forms in the soul. In the following lines, he explains how these discursive forms precisely function as objects of recollection. Confronted with the imperfect, enmattered forms in sensible objects, the soul is pushed to reminisce the forms that it carries within its own essence. The recollection of these forms is the first step in the ascent to the truly intelligible Forms:

> It is by these [sc. enmattered forms, or the forms that are inseparable of sensible objects] that the soul which has fallen into the realm of generation is roused and stirred up, and this comes to reminiscence of the median forms, and raises its own *logoi* to the intelligible and primary paradigms. And thus do sight and hearing contribute to philosophy and the conversion of the soul.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 83.5–11; trans. DILLON-O'MEARA

This process forms the core of the Platonic account of concept formation according to which our genuine concepts are not abstracted from sensible data. Instead, these sense-data merely provide the occasion for and trigger our recollection of the forms with which the soul is intrinsically endowed. It is with these considerations in mind that Aristotle's account of the historical origin of the theory of Forms in Plato should be revised:

> [I]t is not valid either to commend Socrates for not separating universals from sensibles; for he did not only consider that there were inseparable universals, but even that they were of just such a nature as the unlimited multiplicity of individuals. However, he also regarded them as separable, as is indicated by the frequent use of the argument from recollection by Socrates himself, "that doctrine which you are accustomed frequently to expound" (cf. *Phd.* 72e), and it would be much fairer to praise him for his contempt for the sensible realm and his inspired reversion to the divine realm of Forms.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 160.30–161.4; trans. DILLON-O'MEARA

Syrianus of course considers the theory of Forms to be one of the very core dogmas of Platonism and since Platonism was, in Syrianus's view, part and parcel of that golden chain of wisdom to which all great authorities of the past belonged, not just Socrates, but the Pythagoreans, the Eleatic philosophers and the religious authorities too, could not be anything but 'friends of the Forms'.[67]

67 See e.g. Syrianus, *In Metaph.*, 105.10–18; for other passages, see the texts quoted above, n. 65.

In the course of his discussion of Aristotle's criticism of the forms in *Metaphysics* M, Syrianus describes a few traditional proofs for the existence of Forms, which can also be found in Proclus in more elaborate form.[68] After mentioning a cosmological proof inspired by *Tim.* 29–31, Syrianus proceeds with a second set of proofs that brings to mind the recollection argument as developed in the commentaries on the *Phaedo*:

> There are, of course, many other arguments to be found in them: that which ranks what is perfect before what is imperfect; that which ranks the monad prior to multiplicity; the partless prior to that which has parts; that which is always in the same state prior to which is subject to change—in which they demonstrate that reality does not take its origin from what is worse, but rather ends in this, and takes its beginning from what is most perfect and best and finest. For it cannot after all be the case that our thoughts can grasp the properly equal and the properly like and all such things, while the demiurgic Intellect does not possess within itself Equality Itself and Justice Itself and Beauty Itself and Good, and likewise all such entities.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 109.37–110.7; trans. DILLON-O'MEARA

We here find an allusion both to the 'one before the many' argument (which "ranks the monad prior to multiplicity") and to the argument 'from imperfection' (which "ranks what is perfect before what is imperfect") that we found in Damascius and Olympiorodus. And even though the link with the *Phaedo*-argument is admittedly rather tenuous, the reference to our grasping of the forms and the example of the equal must spring from that context. The conclusion we can draw from these couple of lines is that the interpretation of the argument from recollection in terms of these distinct types of proof must predate Damascius, Olympiodorus and their common source, Proclus. Syrianus' rather casual discussion of these arguments in a context foreign to the argument suggests that he borrowed this interpretation from an already existing tradition.

When one shifts to the question of how Syrianus interprets the inferiority of sensible particulars with respect to Forms in the course of his commentary, it immediately becomes apparent that he makes his case for the imperfection

68 Some of these proofs, including the one borrowed from the *Phaedo*, are further developed in Proclus' digression on the existence of the Forms in *In Parm.* III 785.4–797.2 (for the *Phaedo* argument, see esp. 788.20–790.4).

of sensible particulars in a manner very reminiscent of the line of reasoning already familiar to us from the extant commentaries on the *Phaedo*. Syrianus often applies this train of thought to the relation between sensible and mathematical objects, which are closely associated with the psychic forms for the later neoplatonists, as we saw higher up. In this context, Syrianus quite predictably objects to Aristotle's claim that mathematical objects are abstractions from sensible particulars. Moreover, like the commentators on the *Phaedo*, he captures the distinction between Aristotle's and Plato's theory of universals in terms of an opposition between 'later-born' concepts and essential *logoi* of the soul.[69] The argument meant to establish the superiority of the latter over the former is clearly borrowed from the *Phaedo*, as it draws on the role of the soul's *logoi* as judgement criteria and on their greater accuracy (ἀκρίβεια) compared to sensible particulars:

> In general, (…) it must be said that we (…) do not observe all shapes or all numbers as being inherent in sensible objects, that is to say, all those with which the mathematical sciences concern themselves, nor is it possible that things derived from sense-objects should enjoy such accuracy (ἀκρίβεια). And if he [Aristotle] were to explain that we ourselves add to them what is lacking and thus make them more accurate (ἀκριβέστερα) and then contemplate them as such, he will have to tell us first of all whence we are able to confer perfection on these; for we would not find any other truer cause of this than that propounded by the ancients, that the soul in its essence has prior possession of the *logoi* of all things.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 95.29–36; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

The argument, which hinges on the soul's capacity to correct deficiencies in sensible particulars—which is also highlighted in Olympiodorus' fourth proof—parallels a famous passage in the first prologue of Proclus' commentary on Euclid's *Elements*, which supports the intermediate status of mathematical objects.[70] Both in Proclus and in the quoted passage from Syrianus, it is the notion of accuracy (ἀκρίβεια) which does all the work of establishing the ontological priority of mathematical objects over sensible particulars. Since mathematical objects are more accurate than sensible particulars, they cannot derive from sensible objects, but must be provided by the soul itself. Since

69 See e.g. Syrianus, *In Metaph.* 91.20–29; for Proclus' and Syrianus' criticism of Aristotelian, 'later-born' concepts, see also C. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin: de Gruyter, 2012, 205–221.

70 Proclus, *In Eucl.* 12.9–13.26.

the soul contemplates forms that are more perfect than sensible particulars, the ancients—i.e. the philosophers of the Platonic or Pythagorean lineage—are right to attribute their existence to the presence of innate *logoi* in the soul. The same case can be made *e contrario*:

> But then if we add anything to what has been abstracted from sensible objects, we will not end up with a more accurate (ἀκριβέστερον) or truer result, but rather a more artificial one.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 95.36–38; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

One way of explaining the presence of these accurate *logoi* would be to suppose that the soul itself shapes them from sensible particulars, i.e. without having recourse to any preset paradigms.[71] Yet, if this were the case, it would be impossible to explain why mathematical objects are more accurate and perfect than the sensible objects from which they derive, since ontological priority implies epistemological superiority for the later neoplatonists. The idea that concepts abstracted from sensible particulars are less real than the objects from which they derive is a well-established doctrine in Proclus[72] and is used by Damascius in his commentary on the *Phaedo*, where it is relied on to demonstrate the superiority of the Platonic account of concept formation over the Aristotelian one.[73] Syrianus further illustrates this line of thinking with an example that rings like a remote echo from the *Phaedo* commentaries:

> At any rate, when receiving an impression of the form of Socrates, if one retains it in one's imagination as one has received it from the perceptible Socrates, one would acquire a more accurate knowledge of him; while if you were to wish to alter it so as to make it more comely, you would end up contemplating inwardly anything rather than the form of Socrates.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 95.38–96.2; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

It is my understanding that Socrates' 'impression' of the form is a perception of the enmattered form, which can be stored in the imagination. The assumption is that knowledge based on this perception is more accurate than any additional operation that the mind applies to it. It is not by moulding the per-

71 For a rebuttal of this suggestion, see also Proclus, *In Eucl.* 12.15–17 and 13.13–21.

72 See e.g. Proclus, *In Parm.* IV 892.25–29: τὸ μὲν γὰρ ὑστερογενὲς ἀμυδρότερόν ἐστι τῶν πολλῶν, ἅτε ἐπ' αὐτοῖς ἢ μετ' αὐτὰ ὂν καὶ οὐ πρὸ αὐτῶν, τὸ δὲ οὐσιῶδες τελειότερον· διὸ κἀκεῖνο μὲν ἧττον οὐσία τῶν πολλῶν, τοῦτο δὲ μᾶλλον καὶ οὐδὲ εἰπεῖν ὅσῳ τῶν αἰσθητῶν τελειότερον.

73 Damascius, *In Phd.* II 15.3–5; cf. also I 274.4–5.

ceptible shape in our imagination that the soul acquires a clearer grasp of the perceived object. Thus, if perception were our only source of knowledge, sensible particulars would be the most accurate objects we could think of. Yet, the implicit suggestion is of course that perceptible objects are not accurate in the first place and that they cannot serve as genuine objects of knowledge, unlike the forms in the soul. This is a far cry from Olympiodorus' example of the image of Socrates that can remind a person of the real Socrates only on the condition that one has seen him before that. Someone who has not yet met Socrates would never be able to go beyond the image to restore the accurate picture of the true Socrates in all its vivid details and aspects, no matter how hard they tried.[74] With a reasonable dose of charity, Syrianus' use of this argument can be understood as an application of the example of the *Phaedo* to the inferiority of sensible (abstracted) concepts compared to the inner *logoi* of the soul, in accordance with the idea that ontological priority implies epistemological superiority, i.e. accuracy. It is for this reason that our acquaintance with accurate mathematical objects, in Syrianus' view, implies their pre-existence in the soul. Only if we were able to draw a concept of perfect equality in our imagination from inaccurately equal objects would the forms in the soul be of no use at all.

> In the case of equal and similar numbers and (geometrical) figures, however, we do not have the same experience, but the more we adjust them in the direction of greater accuracy and perfection, the more, by coming even nearer to their partless form, do they become clear and comprehensible to us.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 96.2–6; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

If our soul contemplates objects that are more accurate than the sensible particulars it perceives, it is not dealing with mere abstractions, but with ontologically superior forms. This is the essential focus of Platonic concept formation: sensible particulars cannot but trigger the innate concepts that we carry with us. An Aristotelian account of concept formation is thus to be entirely rejected:

> And in general, while we may admit that our mind is provoked to recollection from sensible objects, it is really almost sacrilegious to say that

74 See Olympiodorus' example in his fourth proof (XII 1.20–23) quoted above, p. 201; for a parallel passage, see Olympiodorus, *In Phd.* XI 8.2–6.

> we take in shape from that source; for the forms that are conveyed to us through sense-perception can extend only as far as the imaginative faculty, and indeed even in the imaginative faculty they tend to remain individual and such as when they first entered. But when conceptual thought subsequently transfers itself from these to the universal and those objects which are contemplated by exact reasoning [mathematical objects], it is plain that it is viewing its proper objects.
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 96.6–12; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

On the basis of these parallels with and allusions to the *Phaedo* or the commentary tradition on that dialogue, we may regard the quoted passage from Syrianus as a mathematical interpretation (or better yet an application) of the argument from recollection in the *Phaedo*. This mathematical context is not irrelevant, since it explains the emphasis of the *Phaedo* commentaries on the accuracy (ἀκρίβεια) of the forms in the soul as opposed to sensible particulars,[75] and it offers insight into the area in which Plato's argument from recollection was most influential. This can also be seen in a passage in which the doctrine of recollection leads us back to the sources for the neoplatonic doctrine of the forms in the soul (the *Timaeus*, the *Republic* and the *Phaedo*, combined here with a passage from the Seventh Letter):

> [T]he first magnitudes are Forms, the Circle itself, the Pyramid itself, the Triangle itself, but it is from mathematical *logoi* that the recollection of these occur in us. For it is not that mathematical knowledge, which is discursive and divided and progresses from one point to another and develops to its conclusions from hypotheses, is adjusted to these Forms, but rather, as is stated in the *Letters* concerning the Circle itself, that it is neither the shape, nor the name, nor the definition, nor the science, that constitutes the knowledge of the thing, but there must occur a vision of the thing, and from scientific theorems as if fired by mutual friction an intellectual light must shine out, through which we will be brought in conjunction with the Circle itself. Thus mathematical discipline is a kind of preparation, as exercising the soul with images, for the immediate grasp of the paradigm.[76]
>
> SYRIANUS, *In Metaph.* 179.28–180.7; trans. DILLON-O'MEARA slightly mod.

75 It is of course not irrelevant in this context that equality is also a mathematical notion, or more precisely: a notion that has important mathematical applications.

76 Cf. also Syrianus, *In Metaph.* 96.26–34; 27.30–37.

The discussion on the place of mathematics in the education of the future guardians of the ideal state in the *Republic* and the language of the Divided Line clearly loom in the background of this reference to the Seventh Letter. Still, it was the *Phaedo* that shaped the exegetical basis for the connection between these passages and the recollection of the intermediate forms in the soul.

Since the main elements of Damascius' and Olympiodorus' interpretation of the argument from recollection can be found in Syrianus—and it would not be difficult to illustrate these ideas with similar parallels in Proclus[77]—we may conclude that their construction of the argument from recollection must draw on a common interpretation of the argument in the Athenian school of neoplatonism. This need not imply—in fact, it is highly implausible—that Syrianus was the first to interpret the argument along these lines. Yet, Syrianus offers an important testimony if our aim is to develop a firmer understanding of the history of the argument from recollection prior to Damascius and Olympiodorus, and to understand the role that the argument played in later neoplatonic mathematical theory.

5 Conclusion

The above observations allow us to conclude that Syrianus played a substantial role in the interpretative history of the *Phaedo* in Antiquity. Even though there is no evidence that he ever wrote a commentary on the entire dialogue, his monograph on the argument from contraries was the main source of inspiration for Damascius' and Olympiodorus' interpretation of the argument, with Proclus acting as an intermediary. Proclus had such high esteem for Syrianus' interpretation that he was happy to simply insert the entire monograph in his own commentary rather than provide his own interpretation. Olympiodorus, who used Proclus' commentary as his main or perhaps even only source, closely stuck to the lines of Syrianus' interpretation. Damascius' use of Syrianus is much more critical, but it is telling that the last head of the Athenian neoplatonist school valued Syrianus' exegesis highly enough to provide a detailed discussion of it in his own commentary, using Syrianus as his main sparring partner in the interpretative battle over the argument from contraries. Throughout his commentary on the *Metaphysics*, intermittent passages moreover teach us that Syrianus took a vivid interest in the argument from recollection, which played a

77 Cf. my forthcoming paper on 'Proclus, Damascius and Olympiodorus on the Imperfection of the Sensible World'.

prominent role in the development of his views on Forms, recollection, concept formation, the status of mathematical objects and their role in the ascent of the soul. Though Syrianus' personal contribution to the exegesis of this argument may be more modest and his interpretation fairly traditional, these passages indisputably confirm that the main exegetical assumptions that underly Damascius' and Olympiodorus' interpretation of the argument from recollection must have antedated Proclus, and even Syrianus himself. They also provide a valuable testimony of the importance of the recollection argument for later neoplatonic mathematical doctrine.

Damascius, Olympiodore et Proclus sur les attributs « divin » (θεῖον) et « intelligible » (νοητόν) en *Phédon* 80a10–b1 dans l'argument dit « de la similitude »

Alain Lernould

1

La deuxième partie du *Phédon* s'ouvre par une difficulté soulevée par Cébès : lorsque l'âme se sépare du corps, peut-être se dissipe-t-elle comme un souffle ou une fumée (70a–b). Socrate répond en donnant plusieurs arguments. (1) L'argument des contraires (70c–72d) : les morts viennent des vivants et réciproquement ; il faut poser d'une manière générale dans le monde du devenir l'existence nécessaire d'un cycle des contraires et le couple vie-mort ne fait pas exception ; si mourir ne conduisait pas à un renaître tout finirait par s'épuiser dans le non-être. (2) L'argument de la réminiscence (72e–77a) : apprendre c'est se ressouvenir d'un savoir appris dans un temps antérieur à l'entrée dans une forme humaine ; la prise de conscience d'une déficience des choses sensibles, de leur statut d'images approximatives de réalités paradigmatiques, implique que l'âme a connu ces modèles (les Formes) dans un « temps » antérieur ; cette antériorité est fondamentalement ontologique, plus que chronologique ; en tant qu'elle pense l'âme transcende le devenir, et son existence en tant qu'âme séparée du corps est étroitement liée à l'existence des réalités en soi. Ces deux arguments établissent que l'âme préexiste à notre naissance et survit à notre mort. Mais qu'est-ce qui nous libérera complètement de la crainte enfantine que l'âme au moment de la mort ne soit dispersée comme une fumée par le vent (77b–d) ? Socrate ajoute alors un troisième argument en faveur de la thèse de l'immortalité de l'âme (78b–80b), à savoir (3) la similitude de l'âme avec les Formes : nous sommes composés d'une âme et d'un corps ; l'âme est apparentée aux Formes intelligibles et éternelles ; le corps, au contraire, a plus de parenté avec ce qui est composé, sensible, toujours changeant :

> Ce qui est divin, immortel, intelligible, unitaire, indissoluble, identique et semblable à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble le plus ; au contraire ce qui est humain, mortel, dépourvu d'intellect[1], de formes multiples et

1 Je traduis ἀνόητον avec le sens actif que les Néoplatoniciens lui donnent ici, et qui est aussi son

 | DOI: 10.1163/9789004289543_011

> sujet à se dissoudre, qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus.[2]
>
> *Phd.* 80a10–b5 ; trad. M. DIXSAUT, modifiée

Les six premières qualités qui sont ici énumérées sont des « attributs » des réalités intelligibles, et dans le contexte de l'argument, ce sont plus précisément des attributs des Formes qui « sont » (*sc.* au sens fort du terme), comme le Beau-en-soi, ou l'Égal-en-soi. Le besoin de symétrie conduira tout naturellement les Néoplatoniciens à voir dans la seconde série de six attributs les déterminations propres aux formes qui « deviennent », c'est-à-dire les formes engagées dans une matière (le « dernier degré de la forme », Damascius, *In Phd.* II 30.4 sq.) et par là les réalités corporelles ou choses sensibles d'une manière générale, qui sont toujours changeantes (et donc ne « sont » pas vraiment), ainsi chez Damascius :

> Quelles sont les propositions de base de l'argument ? L'une est qu'il y a deux sortes de formes, celles qui sont, et celles qui deviennent. L'autre, que le nombre et la nature de ce que l'on pourrait appeler les éléments des formes de chacun de ces deux types sont les suivants :

des formes qui sont :	des formes qui deviennent :
divin	corporel
immortel	non immortel
intelligible	dépourvu d'intellect
unitaire	de formes multiples
indisssoluble	sujet à se corrompre
identique et semblable à soi-même	toujours changeant

> DAMASCIUS, *In Phd.* I 312[3]

sens habituel. Les traducteurs lui donnent un sens passif qui est moins habituel : « non intelligible » (L. Robin, *Platon : Phédon*, Paris : Les Belles Lettres, 1926) ; « inaccessible à l'intelligence » (M. Dixsaut, *Platon : Phédon*, Paris : GF Flammarion, 1991) ; « inaccessible to thought » (Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge : Cambridge University Press, 1955, 1980³) ; sur ce point cf. *infra* l'explication de νοητόν.

2 Τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα.

3 Τίνες αἱ τοῦ λόγου ὑποθέσεις ; μία μέν, διττὰ εἶναι τὰ εἴδη, τὰ μὲν ὄντα τὰ δὲ γιγνόμενα· ἑτέρα δέ, τοσάδε εἶναι καὶ τοιάδε τὰ ἑκατέρων οἷον στοιχεῖα·

On aura noté que, dans la présentation néoplatonicienne de l'argument de la similitude, l'attribut « corporel », dans la série des « éléments » propres aux formes (i.e. choses) qui deviennent, est substitué à « humain » qu'on a dans le *Phédon*. Damascius s'en explique en disant que « humain » est mis en *Phd.* 80b2 sq. pour « corporel » parce que selon Platon la nature humaine « à son degré inférieur » (κάτωθεν) est « participée par le corporel »[4], c'est-à-dire immergée dans le corporel (la source est ici *Leg.* I 631b6–d1 où Platon distingue les biens humains, qui ont rapport avec le corps, et les biens divins, que sont les quatre vertus cardinales : sagesse, tempérance, courage et justice)[5] ; « humain » (ἀνθρώπινα) est, nous dit Damascius, pris ici μερικώτερον à la place de « ce qui devient » (τὰ γιγνόμενα)[6]. On voit qu'ici le terme plus petit, c'est-à-dire qui a une extension moins grande (à savoir : « humain »), est pris à la place du terme plus grand, i.e. qui a une extension plus grande (à savoir : « ce qui devient »), en vertu du principe de correspondance entre l'humain et l'ensemble de ce qui devient[7].

Arrêtons-nous maintenant sur le premier et le troisième des « éléments » propres aux formes « qui sont » , c'est-à-dire qui sont au sens fort du terme, les formes éternelles, transcendant le temps, en un mot, les Formes dans l'Intellect Démiurgique[8]. C'est d'une manière tout à fait caractéristique du Néoplato-

ὄντων	*γιγνομένων*
θεῖον	σωματικόν
ἀθάνατον	οὐκ ἀθάνατον
νοητόν	ἀνόητον
μονοειδές	πολυειδές
ἀδιάλυτον	διαλυτόν
κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον	ἄλλοτε ἄλλως ἔχον.

4 Damascius, *In Phd.* I 319. Cf. aussi Damascius, *In Phd.* II 30.4 sq. : le premier trait caractéristique du monde du devenir (de la γένεσις), par opposition à l'Être (ἡ οὐσία), est : « l'humanité – pour dire le degré dernier de la forme » – ἡ γένεσις τῷ ἀνθπωπίνῳ (εἰδοποιεῖται) ὡς ἂν εἰ λέγοι τῷ ἐσχάτῳ εἴδει. Je reviens plus loin sur le fait que l'opposition est ici plus généralement celle entre l'Être et le Devenir et (et non plus celle entre les Formes et le Devenir).

5 C'est à Westerink que l'on doit l'identification de cette source.

6 Damascius, *In Phd.* I 319.1 : Ὅτι τὰ γινόμενα μερικώτερον εἴρηται 'ἀνθρώπινα'.

7 Que les *choses humaines* puissent être une image de l'ensemble du Monde sensible et des *choses qui deviennent en général* n'est qu'une application particulière du principe universel d'analogie. C'est en vertu de ce principe de correspondance entre l'incorporel et le corporel, le macrocosme et le microcosme, la physique et le politique, que le récit de l'Atlantide, par exemple, est interprété comme image de l'opposition qu'on retrouve à tous les degrés du réel : chez les dieux, dans le Cosmos sensible tout entier, et spécialement dans les choses devenues, cf. Proclus, *In Tim.* I 77.24–80.8.

8 La question de savoir si Platon, dans l'argument de la similitude (*Phd.* 78b4–85b9), parle des

nisme tardif que Damascius voit dans l'adjectif « divin » la marque d'une infériorité ontologique par rapport au substantif « dieu »[9] : « les formes qui sont sont « divines » en ce sens qu'elles dépendent des dieux, qui sont antérieurs à elles » (Damascius, *In Phd.* I 313)[10]. En d'autres termes, les formes « qui sont » sont *seulement* divines (déifiées), elles ne sont pas des dieux. Il est difficile de déterminer si le terme « dieux » renvoie ici aux Hénades, c'est-à-dire les dieux au sens étroit et proclien du terme, qui viennent juste après l'Un et avant l'Être[11], ou bien à l'Intelligible, par opposition au plan de l'Intelligible-Intellectif et à celui de l'Intellectif[12].

Plus intéressante est l'équivalence sémantique établie par Damascius entre νοητόν, « intelligible », et νοητικόν, « qui a la capacité d'intelliger », ou plutôt ici, « intellectif », c'est-à-dire qui intellige, qui est pensée en acte[13] :

Formes dans l'Intellect Démiurgique (= ici les Formes intelligibles, τὰ νοητά), ou des formes en l'âme, dianoétiques (διανοητά), est posée par Damascius et Olympiodore, qui répondent (en suivant Proclus) que Platon parle des deux (cf. Damascius, *In Phd.* I 330 ; II 35 ; Olympiodore, *In Phd.* XIII 5 ; je reviens plus loin sur ces passages). Mais, pour les Néoplatoniciens, il est clair que les six attributs : « divin », « immortel », etc. doivent être rapportés d'abord aux Formes intelligibles ; ces Formes sont en effet dites être « éternelles », « indivisibles », « absolument sans étendue », « elles sont au sens propre et premier du terme » (Damascius, *In Phd.* I 314, 317 et 318). Dans les six explications des six « éléments » propres aux formes « qui sont », il ne peut s'agir, chez Damascius et Olympiodore, que des Formes intelligibles, et plus précisément des Formes dans l'Intellect Démiurgique (ce qui n'exclut pas, encore une fois, une application indirecte de ces mêmes attributs aux « formes en nous », c'est-à-dire, aux raisons psychiques, ou « raisons essentielles », i.e. constitutives de l'essence de l'âme).

9 La distinction entre θεός et θεῖος est post-plotinienne, cf. E.R. Dodds, *Proclus : The Elements of Theology*, Oxford : Clarendon Press, 268. De manière similaire, la distinction entre « bien » et « bon » sera un argument important dans le Néoplatonisme tardif pour rejeter l'idenfication médioplatonicienne du Démiurge avec le Bien, cf. e.g. Proclus, *In Tim.* I 305.6 sq. ; 359.22–360.4 : le Démiurge est nommé « bon » et non « le Bien » (voir aussi *In Tim.* I 365.6 sq.).

10 La relative est bien ici en français définitionnelle, et non pas déterminative. Le texte grec est moins précis, mais il permet une telle lecture avec προϋπαρχόντων rejeté en fin de phrase : Ὅτι 'θεῖα' τὰ ὄντα ὡς θεῶν ἐξημμένα προϋπαρχόντων. L'idée que le divin (le divinisé) dépend des dieux est reconnaissable un peu plus loin, dans la section 319, où il est dit que « les choses divines participent des dieux » : μετέχουσι θεῶν.

11 Je reviens sur les Hénades un peu plus loin.

12 Voir en annexe la classification systématique des degrés de la hiérarchie des dieux dans la *Theol. plat.*

13 Westerink traduit par : « intelligential ». Pour νοητικός qui exprime non pas la capacité de penser mais bien le fait de penser en acte, cf. e.g. Proclus, *Theol. plat.* I 12, 57.3 ; *In Tim.* II 250.14 ; III 226.15.

> Elles [*sc.* les formes qui sont] sont « intelligibles » en ce sens qu'elles sont « pensantes » ; c'est ce que montre l'élément contraire attribué aux formes qui deviennent : « le non-pensant ». Dans le *Timée* aussi ce terme est employé en ce sens.[14]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 315

Olympiodore lui aussi refuse de donner à νοητόν en *Phd.* 80b1 un sens passif. Selon lui, Socrate dit de l'Être (par opposition au Devenir) :

> [L'Être, *sc.* les Formes] est aussi « intelligible » non pas au sens où il est objet d'intellection, car la discussion porte sur les Formes dans l'Intellect, qui intelligent mais ne sont pas objets d'intellection ; les Intelligibles en effet sont objets d'intellection, mais certes ne pensent pas, car ils sont au-dessus de l'Intellect (et c'est pourquoi aussi on parle de *pro*-vidence pour faire entendre que celle-ci est antérieure à l'Intellect) (…) et s'il est vrai que les Formes dans l'Intellect elles aussi sont objets de pensée, on dit [plutôt] qu'elles pensent parce ce que c'est là ce qui les caractérise le plus. Platon montre bien que par « intelligible » il veut dire ici « qui intellige » et non pas « qui est objet d'intellection » en opposant l'intelligible à τὸ ἀνόητον, et quand on dit ἀνόητον on ne veut pas dire « qui n'est pas objet d'intellection » mais « qui n'intellige pas ». Et c'est de la même manière qu'Aristote aussi [*De an.* III 7, 431b26–28] a appelé « sensible » le « doué de sensation », tout comme Platon appelle ici « intelligible » le « ce qui intellige ».[15]
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* XIII 3

Chez Damascius et Olympiodore l'argument est le même : puisque dans le *Phédon* ἀνόητον s'oppose à νοητόν et que ἀνόητον veut dire « non doué d'intellect », « dépourvue de pensée », et donc, avec un sens actif : « non pensant », alors

---

14 Ὅτι 'νοητά' ἐστιν ὡς νοητικὰ δηλοῖ δὲ τὸ ἀντικείμενον τοῖς γιγνομένοις ὑπάρχον, τὸ ἀνόητον. εἴρηται δὲ καὶ ἐν Τιμαίῳ ἡ λέξις ἐπὶ τῆσδε τῆς σημασίας. Voir aussi Damascius, *In Phd.* II 30.9 : τὸ δὲ νοητὸν τὸ νοητικόν, ὡς δηλοῖ τὸ ἀνόητον ἀντιτεθέν.

15 Ἀλλὰ καὶ 'νοητόν' ἐστιν, οὐχ ὡς νοούμενον· περὶ γὰρ νοερῶν εἰδῶν ὁ λόγος ἐστίν, ἃ νοεῖ μέν, οὐ νοεῖται δέ. τὰ μὲν γὰρ νοητὰ νοεῖται μέν, οὐ μὴν νοεῖ, ὑπὲρ νοῦν γάρ ἐστι (διὸ καὶ πρόνοια λέγεται ὡς πρὸ τοῦ νοῦ …) … εἰ δὲ καὶ νοεῖται τὰ νοερά, ἐκ τοῦ κατ' ἐξαίρετον νοεῖν λέγεται, οὐ μὴν νοεῖσθαι. ὅτι γὰρ νοητὸν λέγει ὁ Πλάτων ἐνταῦθα τὸ νοοῦν, οὐ μὴν νοούμενον, δῆλός ἐστιν ἀντιτάξας αὐτῷ τὸ ἀνόητον· ἀνόητον γὰρ λέγεται οὐ τὸ μὴ νοούμενον, ἀλλὰ τὸ μὴ νοοῦν. οὕτω δὲ καὶ Ἀριστοτέλης αἰσθητὸν τὸ αἰσθητικὸν ἐκάλεσεν, ὡς καὶ νῦν ὁ Πλάτων νοητὸν τὸ νοοῦν.

νοητόν veut dire «pensant», avec un sens actif lui aussi. Ainsi, c'est à partir du sens actif de ἀνόητον («dépourvu d'intellect», donc «non pensant»), qui est habituel, que les Néoplatoniciens donnent, de manière à établir un couple de termes parfaitement opposés, un sens actif à νοητόν («doué d'intellect», «qui pense», ou «qui intellige»), qui n'est pas le sens habituel de ce mot[16]. Inversement, les Modernes, à partir du sens habituellement passif de νοητόν: «intelligible» donnent un sens passif à ἀνόητον («non intelligible», L. Robin; «inaccessible à l'intelligence», M. Dixsaut), qui est très peu attesté[17].

16 Νοητός a habituellement un sens passif, «intelligible»; pour νοητόν avec un sens actif, cf. *Or. Chald.* 113.1 des Places. Diehl dans son *index verborum*, s.v. νοητός a une entrée (p. 456): νοητός opp. τὸ αἰσθητόν, γενητόν, ἀνόητον sans donner toutes les occurrences. Après consultation du *Thesaurus linguae graecae*, j'ai relevé: *In Tim.* I 402.4 où Diehl, suivant la leçon du ms. P, lit: τὰ μὲν νοητῶν, τὰ δὲ ἀνοήτων παραδείγματα. Mais les mss. M et N donnent, au lieu de νοητῶν, νοητικῶν que lit aussi A.J. Festugière, *Proclus: Commentaire sur le Timée*, tome II, Paris: Vrin, 1967, 274: «les modèles des êtres intelligents et ceux des êtres sans intelligence» (avec la note 1 ad *locum*: «En 402.4 je lis τὰ μὲν νοητικῶν, [**MN**: νοητῶν **P** Diehl] τὰ δὲ ἀνοήτων παραδείγματα») et D. Runia – M. Share (*Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 278 n. 402). À l'évidence νοητικῶν est meilleur (voir la même leçon fautive de P en *In Tim.* II 78.17). Reste *In Tim.* II 78.20: καὶ γὰρ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὁμοιότης *κτλ*. Festugière traduit: «car, dans l'ordre intellectif aussi, la ressemblance est supérieure …», ce qui est en effet le sens requis par le contexte (tandis que Runia-Share traduisent: «for among the intelligibles, similarity is better …»). Soit on admet que Proclus a bien écrit νοητοῖς, auquel cas l'équivalence νοητοῖς/νοεροῖς est ou bien volontaire ou bien trahit une petite négligence, soit on corrige un texte fautif et on lit νοεροῖς. Je pencherais pour la correction.

17 Le sens habituel de ἀνόητος est: «dépourvu d'intellect», donc «non pensant» avec un sens actif (plutôt que «non saisissable par l'esprit», «non intelligible» avec un sens passif). Pour ἀνόητος avec un sens passif «qui ne peut être pensé», cf. Parménide, fr. 8.17 DK. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2 vol., Amsterdam: North Holland, 1976–1977, I, 179, renvoie à Plotin, *Enn.* V 3 [49] 10.42: «il y aurait un toucher et comme un contact qui ne pourrait être ni exprimé, ni pensé (θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος)» (trad. L. Lavaud); mais on peut aussi défendre une autre lecture de ce passage et donner un sens actif à ἀνόητος; Plotin emploie en effet ici cet adjectif pour qualifier un contact, un toucher «antérieur à l'intellect»; ἀνόητος pourrait donc vouloir dire «non pensant», «non intelligeant» («inintelligent», traduit Bréhier), dans le sens de «dépassant l'intellection», «supra-intellectif», avec un α privatif marquant la transcendance – alors que, selon le sens courant d'ἀνόητος, «privé d'intellect», le même α privatif marque négativement une privation et désigne «l'infra-intellectif», i.e. le sensible ou le corporel en tant que tel. La distinction ne serait plus alors entre sens actif et sens passif d'ἀνόητος, mais entre deux valeurs, positive ou négative, d'un même sens actif: «non pensant».

Damascius rend ce sens actif de νοητός par l'adjectif νοητικός, plutôt que par νοερός. Ni νοερός ni νοητικός ne se trouvent chez Platon[18]. Chez Aristote, rares sont les occurrences de νοερός[19]; mais on trouve en plusieurs lieux νοητικός, en particulier là où le couple de relatifs sensible-sensitif (τὸ αἰσθητόν – τὸ αἰσθητικόν) est opposé au couple intelligible-intellectif (τὸ νοητόν – τὸ νοητικόν)[20]. Pour les Néoplatoniciens il s'agit de justifier Platon qui, selon eux, peut poser l'opposition entre sujet et objet non pas au moyen de deux termes formellement différents (actif et passif) mais en donnant à un des deux termes – en l'occurrence la forme passive νοητόν – deux sens opposés, actif et passif, si bien que le terme à la forme passive peut être employé à la place de celui à la forme active. C'est précisément ce genre de substitution qu'Olympiodore trouve chez Aristote, non pas pour le couple νοητόν – νοητικόν, mais pour le couple αἰσθητόν – αἰσθητικόν. Aristote, selon Olympiodore, dit dans le *De anima* αἰσθητόν (forme passive) pour dire αἰσθητικόν (forme active)[21]. Et Platon, selon Damascius, dit dans le *Phédon* νοητόν (forme passive) pour dire νοητικόν (forme active)[22]. Le parallélisme saute aux yeux. C'est manifestement la volonté de

18 Cf. L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, 1976, s.v. Le *Lexicon platonicum* de D.F. Ast (3 vol., Leipzig: Weidmann, 1833–1836) a une entrée νοερός (vol. 2, 384) avec deux occurrences: [pseudo] Timée de Locres (*De natura mundi et animae* 218), un apocryphe du Iier s. av. J.-C, et l'*Alc. I* 133c1, où l'on trouve νοερῷ dans un des manuscrits (le *Bodleianus 39*, du IXe s.) à la place de θειότερον qui est la leçon du *Vindobonensis 54* et du *Venetus* (St. Marc , cl. 4,i). Les éditions de référence (celles de M. Croiset pour *Les Belles Lettres* et de Burnet dans les *Oxford Classical Texts*) lisent θειότερον.

19 En tout et pour tout, trois occurrences: *De part. an.* II 2, 648a3; *Probl.* XXX 1, 954a35; fr. 285.68.

20 Cf. Aristote, *De an.* I 1, 402b16. Pour l'opposition du sensitif au pensant, cf. aussi e.g. *De gen. an* II 3, 736b14.

21 En fait, en *De an.* III 7, 431b26–28, Aristote dit seulement que dans l'âme les facultés sensitive et cognitive sont en puissance leurs objets respectifs, à savoir le sensible et l'objet de science.

22 Ce genre de remarque concernant l'attribution d'un sens actif à une forme passive trouve un parallèle chez Proclus (mais, cette fois, c'est un sens passif qui est donné à une forme active), cf. *In Tim.* II 312.16–20 (*ad Tim.* 37c1–3): «Il semble que Platon ait ici appelé λογιστικόν l'objet d'intellection (τὸ νοητόν) comme plus loin (*Tim.* 61d1, 65a4, 70b6) il appellera αἰσθητικόν l'objet de sensation (τὸ αἰσθητόν): de fait le sensible (τὸ αἰσθητόν) est ce qui meut (κινητικόν) la sensation, et l'objet d'intellection est ce qui meut la faculté calculante de l'Âme» (trad. Festugière). Le transfert du sens actif sur la forme passive ne conduit bien sûr pas à abolir la distinction entre pensée et objet pensé d'une part, et sensitif et sensible d'autre part. Et il est fondé philosophiquement: sur le sensible comme cause efficiente de la sensation, cf. Aristote, *De an.* II 5, 417b20 sq.; *De sens.* 2, 438b22 sq.

retrouver une parfaite correspondance entre deux traits de style chez Aristote et chez Platon qui a conduit Damascius à gloser νοητόν par νοητικόν plutôt que par νοερόν.

Il reste que c'est là donner à νοητόν un sens qui n'est certes pas son sens habituel. Damascius, qui le sait bien, cherche à justifier sa lecture en se référant explicitement au *Timée* (mais sans indication précise). Comme le note Westerink, cette référence au *Timée* est problématique[23]. Dans le *Timée* νοητόν est toujours employé avec le sens « passif » (« intelligible ») qu'on lui donne habituellement, en référence notamment soit au Modèle Intelligible, au Vivant-en-Soi (30c9 ; 31a5 ; 39e1 ; 48e6 ; 51b1 ; 92c7), soit au Démiurge (37a1) soit aux Formes (51c5). Proclus, dans son commentaire sur le *Timée*, ne dit jamais, quand il en vient à l'explication de ces passages, que νοητός a un sens actif[24].

Maintenant, quelle raison philosophique peut justifier cette violence exercée à l'encontre de la grammaire quand on donne à νοητός, qui est une forme passive, un sens actif ? Je vois quatre manières *a priori* d'expliquer la « traduction » de νοητός par νοητικός (= νοερός) ; quand Damascius et Olympiodore disent que les Formes dont il est question dans le *Phédon*, c'est-à-dire les Formes dans l'Intellect, sont « intellectives », νοητικά – au sens de « pensantes », i.e. pensées en acte, et non pas « intelligibles » –, on pourrait (à titre d'hypothèses) comprendre :

(i) que ces Formes sont séparées (et donc pures pensées), par opposition aux formes secondes, engagées dans une matière, ou par opposition aux formes « postérieures dans l'ordre de l'être (ὑστερογενῆ) »[25] ;
(ii) que l'opposition grammaticale entre « actif » et « passif » n'a plus ici aucune pertinence. Dans l'Intellect « il y a identité entre le sujet pensant

---

23 Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, 179 n. 2.

24 En *Tim.* 92c7, deux manuscrits (A et P) et Stobée lisent εἰκὼν τοῦ ποιετοῦ θεὸς αἰσθητός : « dieu visible image du Créateur », au lieu de εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός : « dieu visible image du [Vivant] intelligible » (Taylor, Cornford), ou « dieu visible image du [Dieu] intelligible » (Rivaud, Brisson). Selon A.E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford : Clarendon Press, 1928, 646–649) les Anciens depuis Timée de Locres jusqu'à Proclus lisaient τοῦ νοητοῦ si bien que la variante τοῦ ποιετοῦ ne peut être apparue que très tardivement, cf. p. 648 : « *the reading* (*sc.* τοῦ ποιετοῦ) *is actually later than the latter part of the fifth century A.D.* ». Maintenant, à partir du moment où un Néoplatonicien a pu admettre que τοῦ νοητοῦ (*sc.* θεοῦ) équivaut à τοῦ ποιετοῦ, et si le ποιητής est le Démiurge, qui est un Intellectif, il peut en avoir conclu non pas certes que le Vivant Intelligible se confond avec le Démiurge Intellectif, mais que Platon emploie en *Tim.* 92c7 νοητός pour dire νοερός. Serait-ce le cas avec Damascius ? Simple conjecture très spéculative !

25 Cf. Damascius, *In Phd.* II 15.

et l'objet pensé », comme le disait Aristote[26]. On sait que Plotin avait insisté fortement sur l'idée que les Formes dans l'Intellect divin ne sont pas seulement passivement « pensées » (ce qui conduirait à l'idée que les Formes dépendent, pour être, de l'Intellect qui les pense), mais qu'elles sont elles-mêmes pensées en acte, que la pensée divine n'est pas autre chose que l'activité même des Formes, une activité qui est un penser[27] ;

(iii) mais c'est aussi d'une autre manière que νοητός et νοερός (νοητικός) peuvent être interchangeables. Rappelons qu'il existe dans la hiérarchie néoplatonicienne du divin plusieurs Intellects, en particulier l'Intellect Intelligible, ou Vivant-en-Soi (le Modèle Intelligible dans le *Timée*), qui constitue la *troisième triade des Dieux Intelligibles*, et l'Intellect Intellectif, troisième terme de la *première triade des Dieux Intellectifs* (c'est le Démiurge du *Timée*) ; une Forme intelligible au sens étroit du terme, c'est-à-dire une Forme dans le Vivant Intelligible, peut être dite « intellective » en tant que le Vivant Intelligible est un Intellect[28] ; inversement, une Forme intellective au sens étroit du terme, i.e. dans l'Intellect Intellectif, peut être dite « intelligible » en tant qu'elle est Forme ; et c'est ce qu'aurait fait Platon dans le *Phédon* en appelant « intelligibles », au lieu d' « intellectives », les Formes dans l'Intellect divin ;

(iv) ou, enfin, il ne s'agit pas de dire que les *mêmes* Formes, i.e. des Formes situées au *même degré d'être*, dans l'Intellect Intellectif, sont tout autant « intelligibles » qu'« intellectives » ; il s'agit de bien marquer une différence ontologique entre le plan de l'Intelligible et celui de l'Intellectif.

C'est clairement la quatrième lecture qu'il faut adopter. Damascius a ici en tête non pas la distinction entre d'une part les intelligibles premiers (« séparés ») et, d'autre part, les formes engagées dans une matière, ou peut-être encore les intelligibles « abstraits » (purement « logiques »). Ce qu'il veut, c'est rétablir l'écart ontologique qui sépare les Intelligibles des Intellectifs. Le commentaire d'Olympiodore confirme ce point. Olympiodore (XIII 2.14 sq.) ajoute en effet quelque chose à ce que dit Damascius, à savoir que l'intelligible (*sc.* au sens

---

26 Aristote, *De an.* III 4, 430a3 sq. : « Dans le cas des réalités immatérielles (i.e. dans le cas de l'intellect), il y a identité entre le sujet pensant et l'objet pensé ».

27 Plotin, *Enn.* V 9 [5] 7–8. Cf. déjà Alcinous, *Didasc.* 9–10 Voir aussi Proclus, *In Tim.* I 401.12 : τὰ γὰρ ἐκεῖ πάντα νόες – « tous les êtres (sc. toutes les Formes) de là-haut sont des intellects ».

28 Cf. e.g. *In Tim.* I 300.26. Voir aussi l'*Index verborum* dans Festugière, *Commentaire sur le Timée*, V 273 s.v. Νοερός qui donne d'autres lieux dans l'*In Tim.* pour νοερός = νοητός, parfois discutables, mais rien pour l'équivalence νοητός = νοερός.

propre du terme) n'intellige pas ; il est seulement intelligé car il est *au-delà de l'Intellect*, et Olympiodore fait très explicitement référence à la fameuse explication étymologique du mot « *pro*-vidence » comme signifiant littéralement : « antérieur à l'Intellect », qu'on trouve notamment chez Proclus, dans la proposition 120 des *Éléments de théologie* : « la providence (πρόνοια), comme son nom l'indique, est une activité antérieure à l'Intellect (πρὸ νοῦ) »[29]. Deux remarques doivent alors ici être faites.

(1) Dans les *Éléments de théologie*, la providence est dite résider originellement chez les dieux, au sens fort du terme, c'est-à-dire les Hénades, qui sont des « bontés unifiantes » (*El. theol.* 133) et « suressentielles »[30]. Le monde des Idées intelligibles ne peut en effet venir immédiatement après l'Un (cf. e.g. *In Tim.* III 12.22 sq.). L'Un fait donc exister les Hénades, qui viennent après l'Un et avant l'Être : avant les Intellectifs et les Intelligibles, « il y a tout le monde multiple des dieux, qui unifie et maintient ensemble les êtres et qui les illumine de la Lumière divine … et avant les Hénades multiples il y a la Source unique des Hénades » (*In Tim.* II 122.3 sq.).

Chez Proclus, « antérieur à l'Intellect » pour caractériser la Providence veut donc dire « au-dessus de l'Être », au-dessus de l'Intelligible : « Où serait en effet l'activité antérieure à l'Intellect sinon chez les suressentiels ? » (*El. theol.* 120, 106.6 Dodds). Chez Olympiodore, ce qui est « antérieur à l'Intellect », c'est l'« intelligible ». L'explication étymologique du mot « providence » est la même, mais par rapport à Proclus c'est à un degré d'être inférieur dans la hiérarchie du réel qu'Olympiodore rapporte ici l'« activité antérieure à l'intellect ». Faut-il y voir un désaccord doctrinal entre Olympiodore et Proclus[31] ? Non. Relisons la section XIII 2.13–24 du commentaire d'Olympiodore. Nous voyons que ce dernier introduit comme argument d'autorité dans son propos une citation d'Orphée :

> [L'intelligible, i.e. l'Être] est « intelligible » non pas au sens où il est objet d'intellection, car la discussion porte sur les Formes dans l'Intellect, qui intelligent mais ne sont pas objets d'intellection ; les Intelligibles en effet sont objets d'intellection, mais certes ne pensent pas, car ils sont au-dessus de l'Intellect (et c'est pourquoi aussi on parle de *pro*-vidence pour

29 Proclus, *El. theol.* 120, 106.7.

30 Sur les Hénades chez Proclus, voir principalement *El. theol.* 113–165 et *Theol. plat* III 1–6. Sur le caractère « suressentiel » des Hénades, cf. *El. theol.* 115 : Πᾶς θεὸς ὑπερούσιός ἐστι et le commentaire de Dodds p. 261 sq.

31 Westerink (*The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II 167, n. ad loc.) renvoie bien à Proclus, *El. theol.* 120 et 134 pour πρόνοια = πρὸ νοῦ ἐνέργεια, mais ne fait aucune remarque.

> faire entendre que celle-ci est antérieure à l'Intellect, et c'est ce qu'Orphée veut faire entendre quand parlant d'Amour comme étant intelligible il dit :
>
> *Faisant paître en sa sagesse l'Amour rapide qui est sans yeux* (*Orphic*. fr. 82 Kern)[32]
>
> L'œil est le symbole de l'intellect à cause de la rapidité de son activité, et en conséquence Orphée appelle *sans yeux* celui-là [sc. l'Amour] qui n'intellige pas). Et s'il est vrai que les Formes dans l'Intellect sont aussi objets de pensée…[33]
>
> OLYMPIODORE, *In Phd*. XIII 2.13–19

Pour Proclus aussi, l'épithète *sans yeux* dans le fragment 82 des *Poèmes orphiques* veut dire « qui est au-delà de l'intellection »[34] et dans ce même fragment c'est de l'Intellect Intelligible (le Vivant-en-Soi) que, selon lui, Orphée dit qu'il est *sans yeux*, pour le distinguer de l'Intellect Intellectif (le Démiurge) :

> Eh bien, c'est à ce si grand dieu (sc. le Vivant-en-Soi ou Intellect Intelligible) qu'est suspendu le Démiurge de l'Univers, qui est lui aussi un Intellect, comme nous l'avons dit plus haut, mais un Intellect Intellectif en tant que cause principalement de l'intelligence. C'est pourquoi il est dit regarder le Vivant-en-soi : car « regarder » est le propre des dieux intellectifs, puisque l'Intellect Intelligible, quant à lui, le Théologien l'a dénommé aussi « sans yeux ». Il dit en tout cas à son sujet :
>
> *faisant paître en sa sagesse l'Amour rapide qui est sans yeux*.[35]
>
> PROCLUS, *In Tim*. III 101.13–23 ; trad. FESTUGIÈRE

---

32 Westerink traduit : « Cherishing in his heart eyeless swift Love ».

33 Ἀλλὰ καὶ 'νοητόν' ἐστιν, οὐχ ὡς νοούμενον· περὶ γὰρ νοερῶν εἰδῶν ὁ λόγος ἐστίν, ἃ νοεῖ μέν, οὐ νοεῖται δέ. τὰ μὲν γὰρ νοητὰ νοεῖται μέν, οὐ μὴν νοεῖ, ὑπὲρ νοῦν γάρ ἐστι (διὸ καὶ πρόνοια λέγεται ὡς πρὸ τοῦ νοῦ, ὃ καὶ Ὀρφεὺς [fr. 82] ἐπεσημήνατο, νοητὸν βουλόμενος εἰπεῖν τὸν Ἔρωτα· ἔφη γὰρ

'ποιμαίνων πραπίδεσσιν ἀνόμματον ὠκὺν Ἔρωτα'·

τὸ γὰρ ὄμμα ⟨νοῦ⟩ σύμβολόν ἐστι διὰ τὸ ὀξὺ τῆς ἐνεργίας, ἀνόμματον οὖν τὸν μὴ νοοῦντα)· εἰ δὲ καὶ νοεῖται τὰ νοερά …

34 Cf. Proclus, *In Alc*. 64.16–65.4.

35 Πρὸς δὴ τοῦτον τὸν τοσοῦτον θεὸν ὁ δημιουργὸς ἀνήρτηται τοῦ παντὸς νοῦς μὲν καὶ αὐτὸς ὤν, ὥσπερ εἴπομεν πρότερον, ἀλλὰ νοερὸς νοῦς ὡς νοῦ διαφερόντως αἴτιος. διὸ καὶ ὁρᾶν λέγεται τὸ αὐτοζῷον· ἴδιον γὰρ τὸ ὁρᾶν τῶν νοερῶν θεῶν, ἐπεὶ τόν γε νοητὸν νοῦν καὶ *ἀνόμματον ὁ θεολόγος* προσηγόρευσε· λέγει γοῦν περὶ αὐτοῦ·

ποιμαίνων πραπίδεσσιν ἀνόμματον ὠκὺν Ἔρωτα.

Chez Proclus le Vivant-en-Soi (le Modèle Intelligible) est *sans yeux*, comme le Monde sensible est lui-même sans yeux: «cette qualité-même, ce fait d'être sans yeux, le Monde la possède à l'image du Dieu Intelligible, sur le modèle duquel il a été fait»[36]. Et maintenant nous savons que chez Proclus *sans yeux* attribué au Vivant-en-Soi veut dire «au-delà de l'intellection». De plus, dans la *Théologie platonicienne*, Proclus dit très explicitement du Modèle Intelligible qu'il est au-dessus de l'Intellect Démiurgique[37]. Il est alors assez raisonnable de penser que «l'intelligible» qu'Olympiodore distingue de «l'intellectif» comme étant au-delà de l'intellection peut être identifié au Vivant-en-Soi du *Timée* et qu'Olympiodore ne fait ici que suivre Proclus. Damascius est plus concis, mais son explication de νοητόν peut parfaitement s'accorder avec celle d'Olympiodore et la même conclusion vaut pour lui.

Ajoutons que le fondement de la distinction entre le plan de l'intelligible et celui de l'intellectif est la triade intelligible-intelligible et intellectif-intellectif. Proclus nous dit des dieux intelligibles-intellectifs qu'ils sont ceux qui «tout en pensant sont pensés» (νοοῦντα νοεῖται)[38]. Ils pensent en effet les dieux purement intelligibles, qui les précèdent, et sont pensés par les dieux purement intellectifs, qui les suivent[39]. C'est clairement confirmer l'idée qu'en traduisant dans le *Phédon* νοητός par νοητικός (= νοερός), Olympiodore et Damascius veulent dire que les Formes dont il est question dans le *Phédon* ne doivent être situées ni au plan de l'Intelligible, ni au plan de l'Intelligible-Intellectif,

36 Proclus, *In Tim.* II 85.24 sq.

37 Proclus, *Theol. plat.* I 26, 117.23–27.

38 Cf. *Theol. plat.* IV 1, 6.10 sq.: Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν νοερῶν τὰ μέν ἐστι νοητὰ καὶ νοερά, ὅσα *νοοῦντα νοεῖται* κατὰ τὸ λόγιον, τὰ δὲ νοερὰ μόνον: «Mais puisque, parmi les intellectifs, les uns sont intelligibles et intellectifs, c'est-à-dire tous ceux qui *tout en pensant sont pensés*, comme le dit l'*Oracle*, les autres seulement intellectifs». Saffrey-Westerink suggèrent dans leur note 3 p. 6 ad loc. (p. 119 sq. des *Notes Complémentaires*) de voir ici un fragment indépendant et non pas un témoin du fr. 77 des *Oracles Chaldaïques*.

39 Cf. *Theol. plat.* IV 1, 10.10 sq. Sur la triade intelligible, intelligible-intellectif, intellectif que Proclus fonde sur la triade être, vie, pensée, cf. *Theol. plat.* IV 1, 6 sq. Voir aussi S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: Brill, 1978, 143–150. Sur la doctrine des dieux intelligibles-intellectifs, appelée par l'exégèse des *Oracles Chaldaïques* et aussi par l'exigence de médiation entre l'intelligible et l'intellectif, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, Paris: Études augustiniennes, 1968, 99–101; L. Brisson, 'La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne*', in: A.Ph. Segonds – C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven: Leuven University Press, 2000, 109–162 (en part. 128–136); E.P. Butler, 'The Second Intelligible Triad and the Intelligible-Intellective Gods', *Méthexis* 23, 2010, 137–157.

mais au plan de l'Intellectif (et plus précisément, dans l'Intellect Intellectif).

Quant à l'explication du mot «pro-vidence» dans les *Éléments de théologie*, elle n'exclut pas que Proclus puisse inclure dans le «ce qui est antérieur à l'Intellect» d'autres degrés du réel que les seules Hénades. Faire remonter «l'activité antérieure à l'Intellect» (ou «le type de vie supérieur à l'intellection») aux Hénades, c'est remonter jusqu'aux Dieux éminemment dieux et ainsi situer la «providence» là où on la trouve à son degré proprement principiel et primordial[40].

(2) La distinction entre le plan du νοητόν et celui du νοερόν dans l'idée que les Intellligibles précèdent les Intellectifs ne contredit pas ce qui a été dit plus haut, à savoir que pour les Néoplatoniciens les Formes dans l'Intellect divin (les Formes intellectives) sont non seulement «pensantes» («intelligeantes»), mais aussi «pensées» («intelligées»). Le Vivant-en-Soi est un Vivant Intelligible et un Intellect Intelligible, c'est-à-dire intellect sous le mode de l'intelligible. Le Démiurge est lui aussi un intellect, mais sous le mode intellectif. Le caractère qui prédomine dans le Vivant-en-Soi, c'est l'«intelligible», tandis que c'est l'«intellectif» qui prédomine dans le Démiurge:

> S'il est vrai que les intellectifs sont aussi objets de pensée, la propriété qui domine en eux fait qu'on dit qu'ils intelligent, et non qu'ils sont pensés.
> OLYMPIODORE, *In Phd.* XIII 2.19–20

On reconnaît ici le fameux principe de dénomination par prédominance, qui remonte à Anaxagore[41], et qui chez les Néoplatoniciens se fonde sur le principe général, formulé par Proclus dans les *Éléments de théologie*, selon lequel «tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre» (*El. theol.* 103, 92.13 Dodds; trad. Trouillard).

II

La question de savoir à quel rang dans la hiérarchie du réel il faut situer les formes auxquelles l'âme est dite ressembler est reprise un peu plus loin dans

40 Cf. *El. theol.* 120, 106.5sq.: Ἐν θεοῖς οὖν ἡ πρόνοια πρώτως. «C'est donc chez les dieux que réside l'activité prénoétique primordiale» (trad. Trouillard). Dans le *De prov.* 7, Proclus attribue la «providence», «l'acte absolument antérieur à l'intellect», au Bien.

41 Cf. Simplicius, *In Phys.* 155.23–26.

le commentaire de Damascius quand ce dernier en vient à poser le problème suivant :

> On peut se demander de quelle sorte de formes Socrate dit qu'elles sont « indissolubles ». S'il parle des formes qui sont en nous et qui sont constitutives [de l'essence] de l'âme, comment peut-il dire de l'âme qu'elle est plus semblable à elles, et non pas directement qu'elle leur est identique ? Comment peut-il poser que ces formes sont « immortelles » afin de démontrer que l'âme dure plus longtemps que le corps ? Mais s'il parle des formes intelligibles (τὰ νοητά), comment peuvent-elles être l'objet de questions et de réponses ; il n'y a en effet, comme il est dit dans les *Lettres* (VII 342a7–343d2), ni science des intelligibles, ni définition, ni nom. On répondra que Socrate parle [indirectement] des formes intelligibles, tout en parlant des formes [en nous] qui dérivent de celles-là ; il reste en effet en contact d'une certaine façon avec ces formes intelligibles, s'il est vrai qu'il conduit [la discussion] de la manière qu'il faut.[42]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 330

Comme le confirment les passages parallèles en Damascius, *In Phd.* II 15 et 35, Damascius oppose ici les formes intelligibles (νοητά) aux formes dianoétiques (διανοητά)[43]. En I 312, on avait une opposition entre les Formes intelligibles (νοητά) transcendantes (i.e. l'Éternel) et les formes « qui deviennent » (τὰ γιγνόμενα), i.e. les réalités corporelles, sensibles (i.e. le Devenir). Et quand Damascius disait (I 315) que par formes « intelligibles » il faut entendre formes « intellectives » (νοητικά), nous comprenions, à la lumière du passage parallèle fourni par le commentaire d'Olympiodore, que Damascius avait en tête la distinction entre le plan de l'Intelligible et celui de l'Intellectif, et plus précisément, entre le Vivant-en-Soi Intelligible et le Démiurge Intellectif. Dans la

42 Ὅτι ζητήσειεν ἄν τις, περὶ ποίων λέγει εἰδῶν ὡς ἀδιαλύτων. εἰ μὲν γὰρ περὶ τῶν ἐν ἡμῖν καὶ τὴν ψυχὴν συμπληρούντων, πῶς τούτοις ὁμοιοτέρα ἡ ψυχή, ἀλλ' οὐκ ἄντικρυς ἡ αὐτή ; πῶς δὲ ὑποτίθεται ἀθάνατα, ἵνα δειχθῇ ἡ ψυχὴ πολυχρονιωτέρα ; εἰ δὲ τὰ νοητά, πῶς περὶ τούτων αἱ ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις γίγνονται ; οὐδεμία γὰρ τῶν νοητῶν ἐπιστήμη, ὡς ἐν Ἐπιστολαῖς εἴρηται, οὐδὲ λόγος, οὐδὲ ὄνομα. – Ἢ ῥητέον ὅτι περὶ αὐτῶν, εἰ καὶ περὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· ἐφαπτόμενος γάρ πως καὶ ἐκείνων, εἴπερ κατορθοῖ.

43 Damascius, *In Phd.* II 35 : « Sur quelle sorte de formes l'argument prend-il appui ? En tant que les formes sont dites divines et éternelles et en tant que l'âme est dite leur ressembler il est clair qu'il s'agit des Formes intelligibles ; mais en tant qu'elles sont objet de nos raisonnements, ce sont les formes dianoétiques. L'intelligible n'est en effet en rien objet de science. »

section I 330, l'opposition est maintenant celle entre Formes intelligibles et les Formes en l'âme, en un mot les Formes dianoétiques, intermédiaires entre les Formes séparées (non engagées dans une matière sensible) et absolument indivisibles et les formes engagées dans une matière sensible et divisibles. Les Formes absolument séparées sont objets d'une intuition intellective, d'une saisie unitive, non discursive, propre à l'intellect, en premier lieu l'Intellect divin (l'Intellect du Démiurge) transcendant l'âme individuelle humaine (et tout le plan de l'âme d'une manière générale), mais aussi l'intellect en nous, quand ce dernier se conjoint au premier. Les formes engagées dans une matière sensible sont objets d'opinion et de sensation. Entre les deux, les Formes dianoétiques sont spécifiquement objets de la *διά*-νοια, c'est-à-dire de la pensée discursive, laquelle *déploie* dans le temps l'intuition simple de l'intellect en un raisonnement, un λόγος, un discours rationnel, i.e. démonstratif. La διάνοια n'est en effet rien d'autre que la λογικὴ ψυχή, que la connaissance scientifique[44], en un mot l'acte propre de l'âme rationelle humaine[45].

Maintenant, ces concepts ou notions qui sont objets du discursus démonstratif (scientifique) présentent deux types. Ils peuvent être abstraits du sensible. C'est le concept « logique » aristotélicien, produit d'une synthèse logique partant de la sensation. Aux yeux des Néoplatoniciens ce genre de concept est « sans substance » (ἄνουσιος) et vient donc, ontologiquement, après les réalités sensibles, qui participent de la substantialité ; en un mot, les concepts abstraits sont « postérieurs dans l'ordre de l'être » (ὑστερογενεῖς). En outre, produits à partir des sensibles, ils sont nécessairement inexacts, comme le sont les sensibles dont ils dérivent. Aucune démonstration solide et irréfutable, aucune science rigoureuse ne peuvent être échafaudées à partir de concepts qui héritent de leur source une essence changeante[46]. Mais, et heureusement pourrait-on dire, le fait même qu'il existe des sciences « exactes » (et les mathématiques en particulier offrent un modèle d'exactitude scientifique) montre que la science manipule des concepts qui ne sont pas produits à partir du sensible mais qui sont des projections de « raisons essentielles », de λόγοι οὐσιώδεις, appelées ainsi parce qu'elles sont constitutives de l'essence de l'âme. Résolu-

44 Sur l'assimilation de la pensée discursive (διάνοια) à la science (ἐπιστήμη), cf. aussi *El. theol.* 123, 110.1–3 : εἰ οὖν οἱ θεοὶ (*sc.* les Hénades) ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἔστιν αὐτῶν, οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια, οὔτε νόησις. Cette assimilation est appelée par le fameux passage dit « de la ligne » dans la *République* où Platon attribue la pensée discursive (διάνοια) aux objets mathématiques (*Resp.* VI 509d7 sq. ; VII 533e7 sq.). Voir aussi Proclus, *In Eucl.* 3.1–5.14.

45 Cf. Proclus, *In Eucl.* 18.5–19.5.

46 Cf. Proclus, *In Eucl.* 12.9–13.26.

ment partisans de l'innéisme contre l'empirisme, les Néoplatoniciens posent en l'âme humaine l'existence de Formes, intermédiaires entre l'Intelligible et le Sensible. C'est à partir de ces Formes «psychiques» que la διάνοια projette toutes les sciences, en particulier les mathématiques[47]. Et cette projection se fait dans la matière intelligible qu'est l'imagination. Ce qui implique une distinction, à l'intérieur de la διάνοια elle-même, entre les Formes «psychiques» comme «raisons essentielles» au sens propre du terme, c'est-à-dire comme Formes objets seulement d'une saisie intuitive, *sous le mode psychique*, i.e. d'une intellection métabatique, et ces mêmes Formes en tant que projetées dans l'imagination et objets d'une connaissance discursive[48].

Le concept «logique» lui aussi est dans l'imagination du savant[49] et l'on pourrait en conclure que l' universel «projeté» et l'universel «abstrait» partagent tous deux la même propriété d'être intermédiaire entre l'Intelligible et le Sensible. Mais il n'en est rien. L'universel «abstrait» est purement et simplement *inférieur* au Sensible[50]. Par «formes dianoétiques», Damascius veut dire donc ici non pas les concepts «logiques», mais les concepts ou Formes «psychiques», par opposition aux Formes dans l'Intellect divin, en entendant par Formes «psychiques» les «raisons essentielles» (i.e. constitutives de l'essence de l'âme), sans introduire ici de distinction entre Formes «psychiques» et «essentielles» en tant qu'«essences» (formes indivisibles), et ces mêmes formes en tant qu'elles sont «projetées» dans l'imagination comme objets de science (d'un *discursus* démonstratif). Ces Formes «psychiques» sont des images des Formes dans l'Intellect divin, et discuter des images c'est aussi, indirectement, discuter des modèles.

Olympiodore développe tout cela de manière très claire quand dans son commentaire il donne l'opinion de Proclus sur cette question de savoir de quelles formes parle Platon:

---

47 Suivant le fameux passage dit «de la ligne» dans la *République* de Platon (*Resp.* VI 509d6–511e6) et le passage concernant la fabrication de l'Âme du Monde dans le *Timée* (*Tim.* 35a–36d; 37a3), les Néoplatoniciens assimilent ces formes intermédiaires aux formes mathématiques, cf. e.g. Proclus, *In Tim.* I 8.14–16: «Le réel se divise en trois domaines: les Intelligibles, les êtres physiques, et les intermédiaires, je veux dire ce qu'on nomme usuellement entités mathématiques» (voir aussi *In Eucl.* 3.1–5.14). Sur l'idée que l'âme est constituée de «raisons» mathématiques, cf. *In Eucl.* 16.16–27.

48 La projection n'a d'autre finalité que de remonter jusqu'à l'«intellection» des Formes en nous, et par là de remonter jusqu'aux Formes dans l'Intellect divin, et donc à une intellection au sens propre du terme. Là-dessus, cf. A. Lernould, 'Le statut ontologique des objets géométriques dans *l'In Euclidem* de Proclus', *Études Platoniciennes* 8, 2011, 119–144.

49 Cf. Élias, *In Porphyrii Isagogen* 48.28–30 Busse.

50 Cf. Damascius, *In Phd.* II 15.3 sq.

Proclus soulève la question de savoir à quelle sorte de formes Platon se réfère: les Formes au sens absolu du terme, celles qui sont dans le Démiurge, ou les formes dans l'âme humaine. Les deux réponses peuvent être données, (i) l'une, qu'il s'agit des Formes dans le Démiurge, parce que Platon parle de l'«égal en soi», du «beau en soi» (78d3), autant de termes qui conviennent à ce genre de formes, et parce qu'il dit que l'âme ressemble à elles (79b4–17), alors que s'il s'agissait des formes dans l'âme humaine , l'âme ne leur ressemblerait pas, mais leur serait identique; (ii) mais il est aussi possible de défendre l'autre point de vue, à savoir qu'il s'agit des formes dans l'âme humaine parce que le texte dit: «les choses dont nous avons discuté à maintes reprises et dont nous avons rendu compte»; or la discussion et la *connaissance scientifique* conviennent à ce genre de formes, tandis que les autres Formes sont objet d'une intuition intellective. Proclus est d'avis qu'il s'agit des deux types de formes. Puisque les Formes intellectives sont les modèles de celles qui sont dans l'âme, et que celles-ci sont les images de celles-là, et puisque modèle et image sont des relatifs et que les relatifs ne sont pas connus indépendamment l'un de l'autre, discuter des modèles c'est aussi nécessairement discuter des images.[51]

OLYMPIODORE, *In Phd.* XIII 5; je souligne

III

J'en viens maintenant à la *Théologie platonicienne* de Proclus, où Proclus fait grand cas du *Phédon*, puisqu'il en tire six attributs majeurs du divin. Toute la

51 Ζητεῖ δὲ ὁ Πρόκλος περὶ ποίων ἄρα εἰδῶν τῷ Πλάτωνι ὁ λόγος, ἆρα περὶ τῶν ἁπλῶς τῶν ἐν τῷ δημιουργῷ ἢ περὶ τῶν ψυχικῶν. ἔστιν γὰρ ἑκατέρῳ συνηγορῆσαι, τῷ μὲν πρώτῳ διότι δόξει περὶ τῶν ἐν τῷ δημιουργῷ εἶναι ὁ λόγος εἰδῶν, εἴ γε 'αὐτοΐσον' φησὶν καὶ 'αὐτοκαλόν' [78d3], τὰ δὲ προσρήματα ταῦτα ἐκείνοις τοῖς εἴδεσιν ἁρμόττει· καὶ ὅτι λέγει ἐοικέναι τὴν ψυχὴν ἐκείνοις [79b4–17], εἰ δὲ περὶ τῶν ψυχικῶν ἦν αὐτῷ ὁ λόγος, οὐκ ἐκείνοις ὁμοία ἦν, ἀλλ' αὐτὰ ἐκεῖνα ἦν. ἔστι δὲ καὶ τῷ ἀντικειμένῳ συνηγορῆσαι· δόξει γὰρ περὶ τῶν ψυχικῶν εἰδῶν εἶναι ὁ λόγος διότι φησὶν ἐν τῇ λέξει 'περὶ ὧν θαμὰ θρυλοῦμεν καὶ ἔχομεν λόγον διδόναι' [78d1–2], τὸ δὲ λέγειν καὶ κατ' ἐπιστήμην εἰδέναι ταῦτα τοῖς ψυχικοῖς εἴδεσιν ἁρμόττει, ἐκεῖνα γὰρ νοεραῖς ἐπιβολαῖς γινώσκεται. καὶ ἐπικρίνει ὁ Πρόκλος ὅτι περὶ ἀμφοῖν ἐστιν αὐτῷ ὁ λόγος· ἐπειδὴ γὰρ καὶ παραδείγματα τὰ νοερὰ εἴδη τῶν ψυχικῶν καὶ εἰκόνες ταῦτα ἐκείνων, πρός τι δὲ τὸ παράδειγμα καὶ ἡ εἰκών, τὰ δὲ πρός τι δίχα ἀλλήλων οὐ γινώσκεται, ἀνάγκη περὶ τῶν παραδειγμάτων διαλεγόμενον καὶ περὶ εἰκόνων διαλέγεσθαι. Voir aussi Damascius, *In Phd.* I 274.

seconde partie du premier livre de la *Théologie platonicienne* (partie qui couvre les chapitres treize à vingt-neuf) constitue en effet un véritable traité des attributs divins. Les trois attributs fondamentaux qui constituent « les principes mêmes de la théologie »[52], à savoir l'existence des dieux, leur providence et l'inflexibilité de cette providence sont tirés des *Lois* et sont énumérés dans les chapitres treize à seize. Le chapitre vingt-neuf vient clore l'énumération des attributs divins en traitant des noms des dieux. Un peu auparavant, dans les chapitres vingt-six et vingt-sept, Proclus introduit le *Phédon*, et plus particulièrement notre passage en 80a10–b15. C'est dire toute l'importance de ces quelques lignes du *Phédon*, que je cite une nouvelle fois :

> Ce qui est divin, immortel, intelligible, unitaire, indissoluble, identique et semblable à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble le plus ; au contraire ce qui est humain, mortel, dépourvu d'intellect[53], de formes multiples et sujet à se dissoudre, qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus.
>
> *Phd.* 80a10–b5

Les chapitres vingt-six et vingt-sept de la *Théologie platonicienne* se donnent comme un commentaire de ce passage, et plus précisément un commentaire de la première moitié de celui-ci, en laquelle Proclus reconnaît six attributs du divin :

> Λέγει τοίνυν ὁ Σωκράτης ἐν ταῖς ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ θεῖον τῆς ψυχικῆς ἀθανασίας ἀποδείξεσιν, ὡς ἄρα ἐστὶ τὸ μὲν ἀνωτέρω τῆς ψυχῆς, ᾧ δὴ καὶ ἔοικε φύσει καὶ ἐοικυῖα ἀθανάτου μετέχει μοίρας, *θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ νοητὸν καὶ μονοειδὲς καὶ ἀδιάλυτον καὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον*· τὸ δὲ καταδεέστερον αὐτῆς πᾶν τοὐναντίον, ᾧ δὴ καὶ προσήκει φθείρεσθαι καὶ πάσχειν, τὸ γὰρ τοιοῦτον αἰσθητόν ἐστι καὶ *πολυειδὲςκαὶ διαλυτὸν* ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη καὶ πάντα ὅσα τῆς σωματικῆς ὑποστάσεως ἐν τούτοις κατηγόρησε.Ταῦτα τοίνυν σκοπῶμεν καθ' ἕκαστον ἐξετάζοντες ὅπῃ ποτὲ προσήκει τοῖς θεοῖς.
>
> Dans les démonstrations relatives à l'immortalité de l'âme, tirées de la similitude avec le divin, Socrate affirme donc qu'il y a d'une part ce qui

52 *Theol. plat.* I 13, 59.21 sq.

53 En donnant à ἀνόητον ici le sens que lui donnent Damascius, Olympiodore et donc aussi très probablement Proclus.

> est supérieur à l'âme, à quoi précisément l'âme ressemble par nature (et c'est en vertu de cette ressemblance qu'elle appartient à ce qui est immortel), et qui est divin, immortel, intelligible, unitaire, indissoluble, identique et semblable à soi-même; d'autre part, ce qui est inférieur à l'âme a toutes les qualités contraires: il lui revient en propre de se corrompre et de pâtir, car ce qui fait partie de cette catégorie est sensible, de formes multiples et sujet à se dissoudre de la même manière qu'il a été composé, et admet tous les attributs que Socrate dans ce passage du *Phédon* dit appartenir à l'être corporel. Considérons donc le premier groupe d'attributs en examinant dans chaque cas comment il peut convenir aux dieux.
>
> PROCLUS, *Theol. plat.* I 26, 113.18–114.4 SAFFREY-WESTERINK

On a bien sûr noté que Proclus ne rapporte plus les six attributs (divin, immortel, intelligible, unitaire, indissoluble, semblable à soi) aux Formes, mais au divin, c'est-à-dire ici à tous les étants qui viennent avant l'Âme. Westerink, dans son édition de Damascius, y voit une «distorsion»[54]. Saffrey-Westerink, dans leur édition de la *Théologie platonicienne*, sont moins sévères, et donnent une bonne raison, philosophique, qui peut justifier la lecture proclienne: «les six attributs que Proclus introduit dans les chap. 26–27, sont, d'après le *Phédon*, ceux de l'être, c'est-à-dire des Idées, opposé au devenir. Les commentaires néoplatoniciens sur ce dialogue conservent ce même point de vue … Si maintenant il en fait des attributs divins, c'est en vertu de la loi de participation formulée ici en 114.11–16 et développée en *Theol. plat.* III 1–6, selon laquelle à tout être réel correspond une hénade divine, qui présente en elle-même, à l'état de modèle, toutes ses propriétés»[55].

Les chapitres 1–6 du livre III de la *Théologie platonicienne* constituent un traité des Hénades divines, c'est-à-dire des dieux au sens fort du terme (par opposition au déifié), et Proclus peut attribuer d'une certaine manière aux dieux (aux Hénades) les propriétés que possèdent les Formes, parce que ces propriétés des Formes sont d'abord des propriétés des Hénades. Mais ici ce n'est pas seulement aux *dieux* stricto sensu que Proclus confère les attributs des Formes; c'est au *divin*, c'est-à-dire ici à tous les degrés d'êtres, depuis les Hénades jusqu'à l'Intellectif, bref à tout ce qui vient après l'Un et avant l'Âme. La loi de participation peut bien justifier cet élargissement référentiel des attributs des Formes à tous les degrés du divin, mais il apparaît clairement que cet

54 Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, 178.

55 Proclus, *Theol. plat.* I 26, 133 n. 2 (p. 161 sq. des *Notes Complémentaires*).

élargissement ne se fonde pas sur une seule raison doctrinale. Une opération proprement *herméneutique* est ici décisive, à savoir une interprétation du *Phédon* à la lumière du *Timée*.

On connaît le fameux début du discours physique de Timée, qui commence par la distinction de l'Être et du Devenir :

> Qu'est-ce qui est toujours, sans devenir, et quel est l'être qui devient toujours, sans être jamais ?[56]
>
> *Tim.* 27d6–7.

Dans son commentaire Proclus commence par poser le problème exégétique que soulève ce lemme, et ce sous la forme que la tradition des commentateurs a donnée à ce problème :

> Les uns ont dit que par cette distinction est embrassé, sous forme d'exemplaire ou de copie, tout ce qui de quelque manière que ce soit est être, les autres que tout n'est pas embrassé. Et parmi les exégètes, nombreux ont été sur ce point les arguments pour ou contre.[57]
>
> PROCLUS, *In Tim.* I 227.6–13

Comme il le fait souvent, Proclus donne une réponse qui met tout le monde d'accord. En un sens, en ne posant que les extrêmes, l'Être et le Devenir, Platon passe sous silence l'Âme, intermédiaire entre ces deux extrêmes. Mais, en même temps, l'Âme est le dernier des êtres éternels (en tant qu'elle posssède une essence éternelle), et elle est aussi le premier des êtres devenus (en tant qu'elle déploie ses activités dans le temps). Par le simple fait de poser l'Être (τὸ ὄν) et le Devenu (τὸ γενητόν) Platon pose aussi entre ces deux l'Âme, l'intermédiaire qui est à la fois « étant et devenu » :

> En quel sens donc, dans les sections en question [*sc.* τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον et τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε], tout ce qu'il y a d'êtres est embrassé, et en quel sens tout n'est pas embrassé, cela doit apparaître clairement par ce qu'on vient de dire. Tout n'est pas embrassé, parce qu'on a assumé ce qui est seulement éternel et ce qui est seulement

56 Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε ;

57 Οἳ μὲν πάντα τὰ ὄντα ὁπωσοῦν εἴτε παραδειγματικῶς εἴτε εἰκονικῶς ἔφαντο διὰ ταύτης περιλαμβάνεσθαι τῆς διακρίσεως, οἳ δὲ οὐ πάντα. καὶ τῶν ἐξηγητῶν ἀντιλογίαι πρὸς ἀλλήλους οὐκ ὀλίγαι περὶ τούτου γεγόνασιν.

> devenu, et c'est là d'une part ce qui est avant l'Âme, d'autre part ce qui est après l'Âme. Mais tout est embrassé, parce que, une fois qu'ont été assumés les extrêmes, il est possible d'en tirer aussi le milieu, lequel est à la fois étant et devenu.[58]
>
> PROCLUS, *In Tim.* I 235.26–32

Les Néoplatoniciens pouvaient facilement reconnaître en *Tim.* 27d6–7 et en *Phd.* 80a10 la même tripartition « pythagoricienne » du réel en trois domaines : l'Être, l'Âme, le Devenir et en conclure que ce que fait Socrate dans le *Phédon* en opposant le divin et l'humain (i.e. le corporel) est exactement ce que fait Timée au tout début de son discours de physique, quand il distingue l'« Éternel » du « Devenu ». Olympiodore est très explicite sur ce point :

> Pour que nous puissions suivre l'argument de la similitude, prenons pour acquis d'abord que Socrate oppose l'Être au Devenir – comme il le fait dans le *Timée* aussi (27d6 sq.) : « Qu'est-ce qui est toujours, sans devenir, et quel est l'être qui devient, sans être jamais ? », appelant « Être » les Formes paradigmatiques et « devenir » le sensible. Et posant cette opposition, il attribue six propriétés à chacun des deux : à l'Être celles d'être divin, immortel, intelligible, indissoluble, unitaire, identique et semblable à soi-même ; et au Devenir celles d'être corporel (qui s'oppose en effet à celle d'être divin), mortel, non intelligible sujet à se corrompre, de formes multiples et jamais identique et semblable à soi-même.[59]
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* XIII 1

Le commentaire de Proclus sur le *Phédon* ne nous a pas été conservé. Mais, dans la *Théologie platonicienne* (chapitre 26, p. 117.15 sq.), Proclus, pour expliquer le

---

58 Πῶς μὲν οὖν ἁπάντων γέγονε τῶν ὄντων περίληψις καὶ πῶς οὐχ ἁπάντων ἐν τοῖς εἰρημένοις τμήμασι, διὰ τούτων ἔστω καταφανές· οὐχ ἁπάντων μέν, διότι τὸ μόνως αἰώνιον εἴληπται καὶ τὸ μόνως γενητόν, ἃ δή ἐστι τὸ μὲν πρὸ ψυχῆς, τὸ δὲ μετὰ ψυχήν· ἁπάντων δέ, ὅτι τῶν ἄκρων ληφθέντων ἔστι καὶ τὸ μέσον ἐκ τούτων εὑρεῖν, ὅπερ ἅμα καὶ ὄν ἐστι καὶ γιγνόμενον.

59 Ἵνα τῷ ἐκ τῆς ὁμοιότητος λόγῳ παρακολουθήσωμεν, προλάβωμεν ὅτι ἀντιδιαιρῶν ὁ Σωκράτης τὴν οὐσίαν τῇ γενέσει, – ὥσπερ καὶ ἐν Τιμαίῳ [27d6–28a1] ἐποίησεν· 'τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε;' οὐσίαν μὲν γὰρ τὰ παραδειγματικὰ εἴδη, γένεσιν δὲ τὸ αἰσθητόν· – ταῦτα ἀντιδιαιρῶν ἓξ ἴδια ἑκάστου παραδίδωσιν, τῆς μὲν οὐσίας τὸ θεῖον, τὸ ἀθάνατον, τὸ νοητόν, τὸ ἀδιάλυτον, τὸ μονοειδές, τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἑαυτῷ, τῆς δὲ γενέσεως τὸ σωματοειδές (ἀντίκειται γὰρ τῷ θείῳ), τὸ θνητόν, τὸ ἀνόητον, τὸ διαλυτόν, τὸ πολυειδές, τὸ μηδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἑαυτῷ.

mot « intelligible » en *Phd.* 80b1, renvoie à *Tim.* 28a2–3 (je reviens là-dessus plus bas). Il est plus que probable que Proclus, commentateur du *Phédon*, ait fait le même rapprochement du *Phédon* avec le *Timée* que celui qu'on trouve dans la *Théologie platonicienne*. On retrouve d'ailleurs, comme on vient de le voir, ce rapprochement dans le commentaire d'Olympiodore, lequel, comme les deux commentaires de Damascius, a pour source celui de Proclus[60]. Et c'est très clairement la lecture de *Phd.* 80a10–b5 à la lumière de *Tim.* 27d6–28a14 qui permet à Proclus, dans la *Théologie platonicienne*, de substituer le divin aux Formes et de faire de l'argument de la similitude avec les Formes un argument de « la similitude avec le divin »[61], i.e. avec l'Éternel par opposition au Devenu. La précision « dans la *Théologie platonicienne* » est bien sûr capitale. Damascius et Olympiodore aussi rapprochent, comme on l'a vu, *Phd.* 80a10–b5 de *Tim.* 27d6–28a4. Mais c'est pour éclairer le *Phédon* et ce certainement dans la perspective du *skopos* propre à ce dialogue, un *skopos* que nos commentateurs néoplatoniciens ne pouvaient avoir manqué de définir dans les *prolegomena* introduisant au *Phédon* tout entier et à son commentaire[62]. Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus certes *commente* le texte de Platon en *Phd.* 80a10–b3, mais son commentaire a maintenant pour but de montrer comment à partir du *Phédon* et d'autres dialogues de Platon il est possible d'élaborer et d'exposer une théologie platonicienne complète. C'est ainsi qu'un court *passage* du *Phédon* est mobilisé comme dépositaire d'une partie « intégrale » d'une doctrine théologique complète, elle-même tout entière contenue dans un dialogue unique, le

60 Cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I, 18.

61 *Theol. plat.* I 26, 113.18 sq. : « Dans les démonstrations relatives à l'immortalité de l'âme, tirées de la similitude avec le divin, Socrate affirme donc … ». Voir aussi *Theol. plat.* VI 11, 54.17–19 : Socrate « déduit de la similitude avec le divin l'immortalité des âmes ».

62 Ces *prolegomena* ne nous ont pas été conservés. Mais la question du « but » du *Phédon* est abordée en Damascius, *In Phd.* I 207 où Jamblique est critiqué pour avoir « été trop loin » en faisant de l'argument des contraires une preuve parfaite de l'immortalité de l'âme (voir aussi Olympiodore, *In Phd.* X 1). Sur le « tournant » marqué par Syrianus dans l'histoire de l'interprétation du *Phédon*, cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I, 17 sq. : en réaction contre une lecture doxographique (médioplatonicienne et porphyrienne) qui tire du *Phédon* un catalogue de preuves, indépendantes l'une de l'autre, de l'immortalité de l'âme, les Néoplatoniciens de l'École d'Athènes sont sensibles à la progression de la discussion comme discussion. Comme le discute P. d'Hoine dans son article dans le présent volume (pp. 173–211), selon Proclus, c'est seulement l'argument final du *Phédon* qui offre une preuve parfaite de l'immortalité de l'âme. Sur le but (σκοπός) du *Phédon* voir aussi Anonyme, *Proleg.* 21.32–37 : le *Phédon* ne peut avoir trois buts, à savoir l'immortalité de l'âme, l'art de bien mourir et le genre de vie philosophique.

Parménide[63]. Le rapprochement avec le *Timée*, dans la *Théologie platonicienne*, s'opère au service de ce projet de réalisation d'une théologie platonicienne (i.e. scientifique) achevée.

Dans une telle perspective, les six « éléments » (divin, immortel, intelligible, etc.) ne sont plus attribués à certaines entités déterminées ontologiquement, à savoir les Formes dans l'Intellect Démiurgique ; ces attributs recouvrent tout ce qui vient avant l'Âme, et se rapportent donc à tous les degrés d'êtres qui peuvent être dits « divins », « immortels », « intelligibles », etc. Il ne s'agit donc plus d'expliquer le sens de propositions du type : x est divin, ou : x est immortel. Autrement dit : qu'est-ce que ça signifie pour x d'être divin, d'être immortel, d'être intelligible ? La question est maintenant : le divin, c'est quoi ? C'est-à-dire : que recouvre le mot « divin »[64] ? L'« immortel », c'est quoi ? C'est-à-dire : que recouvre le mot « immortel » ? C'est précisément ainsi qu'est formulé le *kephalaion* 26 : « Sur les propositions fondamentales enseignées dans le *Phédon* au sujet de la nature invisible : qu'est-ce que le divin, l'immortel, l'intelligible et quel ordre existe entre ces notions ». Et, de fait, l'explication du mot « divin » dans la *Théologie platonicienne* consiste à « définir » ce terme[65], c'est-à-dire à

63 Le *Phédon* n'est pas très présent dans la *Théologie platonicienne* de Proclus. L'*Index auctorum* en *Theol. plat.* VI 208, ne donne que vingt et un « lieux » du *Phédon*, avec deux occurrences pour l'un d'eux ; le *Phédon* n'apparaît donc que vingt-deux fois dans la *Théologie platonicienne* (ce qui est très peu par rapport à d'autres dialogues, comme le *Phèdre* par exemple, qui couvre dans le même *Index auctorum* plus de six colonnes). C'est très clairement le passage en 80a10–b6 (l'argument de la similitude) et plus particulièrement 80a10–b1 qui se démarque comme étant *le* passage le plus important aux yeux de Proclus, qui lui consacre deux chapitres de sa *Théologie platonicienne*. Pour les autres passages du *Phédon* cités ou évoqués dans la *Théologie platonicienne*, il ne s'agit parfois que de reprises d'expressions bien frappées, qui ne font pas l'objet d'exégèse et qui, tout en ayant une forte charge doctrinale, ont une fonction d'embellissement. C'est le cas notamment de l'expression « chasse à l'être » (*Phd.* 66c2) pour définir la philosophie (la seule expression à être citée deux fois, en *Theol. plat.* I 1, 5.14 et I 9, 40.9 sq.), ou encore de l'expression « la pensée réfléchie » (*Phd.* 79a3), citée en *Theol. plat.* I 8, 33.26 (pour rappeler, je pense, que la théologie de Platon est une théologie scientifique). Dans tous les cas, il s'agit de combiner argument de raison et argument d'autorité.

64 Le déplacement de la question fait que les chapitres 26 et 27 du livre I de la *Théologie platonicienne* ne donnent pas à proprement parler les attributs du divin, ce qui aurait conduit Proclus à établir une proposition d'auto-prédication : le divin est … divin ! Proclus est d'ailleurs finalement très proche du texte du *Phédon* qui dit que l'âme « ressemble au divin » ; c'est là une proposition qui conduit tout naturellement à la question : qu'est-ce qu'on entend par « divin » ?

65 Cf. *Theol. plat.* I 26, 116.4 : « Voilà donc pour notre définition du divin » (Τὸ μὲν οὖν θεῖον τοιοῦτον ἡμῖν ἐχέτω διορισμόν).

en donner toute l'extension: « Tout d'abord ce simple mot, le *divin*, qu'est-ce que nous avons dans l'esprit lorsque nous le prononçons ? »[66] . Et Proclus alors de parcourir tous les degrés du divin, depuis les Hénades jusqu'aux âmes humaines[67], en passant par les intellectifs (*sc.* les intelligibles), les âmes divines et les démons:

> Tout ce qui précède nous oblige donc à admettre que le mot dieu peut recouvrir (1) ce qui est dieu absolument [*sc.* les Hénades], (2) ce qui est dieu par union [*sc.* les Intelligibles], (3) ce qui est dieu par participation [*sc.* les âmes divines], (4) ce qui est dieu par contact [*sc.* les démons], (5) ce qui est dieu par similitude [*sc.* les âmes humaines].[68]
>
> PROCLUS, *Theol. plat.* I 26, 115.14–21

En même temps, il souligne la différence entre le *divin* (le déifié) et les *dieux* proprement dits (distinction que Damascius et Olympiodore reprennent, comme on l'a vu, sans discussion), les dieux étant identifiés chez Proclus avec les Hénades, lesquelles viennent elles-mêmes après l'Un[69]. Ainsi la question:

---

66 *Theol. plat.* I 26, 114.5–6: Καὶ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο ὃ λέγεται, τὸ *θεῖον*, πρὸς τί βλέποντές φαμεν;

67 Le fait que Platon ait pu aller jusqu'à appeler dieux certains hommes est aux yeux de Proclus proprement stupéfiant, cf. *Theol. plat.* I 26, 115.12 sq. : « Mais ce qui est plus étrange que tout ce qui précède, c'est qu'il [*sc.* Platon] n'a pas hésité à appeler dieux certains hommes, comme dans le *Sophiste* (216a5–6) l'Étranger d'Élée ».

68 Ληπτέον τοίνυν ἐκ τούτων ἁπάντων ὅτι θεὸς ὁ μέν ἐστιν ἁπλῶς θεός, ὁ δὲ καθ' ἕνωσιν, ὁ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὁ δὲ κατὰ συναφήν, ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν. Sur la similitude comme déterminant un mode d'appartenance au divin, cf. *Theol. plat.* I 26, 113.18 sq. : « Dans les démonstrations relatives à l'immortalité de l'âme, tirées de la similitude avec le divin, Socrate affirme donc qu'il y a d'une part ce qui est supérieur à l'âme, à quoi précisément l'âme ressemble par nature (*et c'est en vertu de cette ressemblance qu'elle appartient à ce qui est immortel*) … » (souligné par moi). On voit que, pour les Néoplatoniciens, il ne s'agit pas de passer de la proposition : l'âme *ressemble* au divin, à l'immortel, etc. à la proposition : l'âme *est* (absolument) divine, immortelle, etc.

69 Cf. *Theol. plat.* I 26, 114.8 sq. : « Dans la montée intelligible à partir des corps les dieux nous sont apparus comme des Hénades, des Hénades au-delà de l'être, qui produisent les divers degrés de l'être … Quant au divin … il est à la fois ce qui participe et ce qui est participé, l'un de ces termes [*sc.* le participé = l'Hénade] est dieu, l'autre [*sc.* le participant] ce qui est déifié – si, d'autre part, il y a encore au-dessus des Hénades participées quelque chose de séparé et qui n'est <ni participant ni> participé, cela nous deviendra clair dans la suite » (ἑνάδες γὰρ ἡμῖν ἐφάνησαν ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀνιοῦσιν οἱ θεοί, ἑνάδες ὑπερούσιοι, γεννητικαὶ τῶν οὐσιῶν Τὸ δὲ θεῖον … ὁμοῦ τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον· ὧν τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἐκθεούμενον·

« qu'est-ce que le divin ? » revient à préciser sous quel mode cet attribut se rapporte aux différents degrés d'êtres susceptibles de le recevoir. Les questions : « qu'est-ce que l'immortel ? » et « qu'est-ce qu'intelligible » reviennent de même à différencier les différents degrés d'immortalité et d'intelligibilité.

La notion d'intelligible, quant à elle, est expliquée en *Theol. plat.* I 26 à partir de *Tim.* 28a1–4 où Platon répond à la question : « qu'est ce qui est toujours ... et quel est l'être qui devient toujours ? » (27d6 sq., cité plus haut) en donnant les fameuses définitions suivantes : « ce qui est appréhendé par l'intellection accompagnée du raisonnement est ce qui est toujours le même ; ce qui est en revanche objet d'opinion accompagnée de la sensation irrationnelle est ce qui naît et périt, et n'est jamais réellement »[70]. Proclus garde pour νοητόν le sens grammaticalement passif qu'il a communément, à la différence de Damascius et d'Olympiodore qui donnent à ce mot un sens actif, comme on l'a vu. Là encore, cela s'explique par le fait que la notion d'« intelligible » dans le *Phédon* est lue à partir de la notion d'« être éternel » dans le *Timée*. Mais cela, bien sûr, n'implique absolument pas que Proclus conçoive l'intelligible comme purement passif. Loin de là, car le terme « intelligible » renvoie en premier lieu à l'Intellect Intelligible ou Vivant-en-Soi, troisième triade des Intelligibles.

En effet, Proclus dans la *Théologie platonicienne* organise les six « attributs » propres à ce qui est avant l'Âme en deux triades, une première : le divin-l'immortel-l'intelligible, et une seconde : l'unitaire-l'indissoluble-l'identique et semblable à soi[71]. Ces deux triades « jaillissent des mêmes causes »[72], l'Un-qui-est, la Vie (l'Éternité), l'Intellect Intelligible (le Vivant-en-Soi), autrement dit les trois triades de l'Intelligible telles qu'elles sont exposées dans la *Théologie platonicienne* de Proclus[73]. Ce qui est l'intelligible dans le *Phédon*, troisième attribut de la première triade des attributs divins, c'est donc en premier lieu un Intellect, à savoir l'Intellect Intelligible, troisième triade des dieux Intelligibles, et cet Intellect « est appelé intelligible à raison de sa réduction plénière à l'unité » (*Theol. plat.* I 27, 118.15 sq.). Proclus, dans la *Théologie platonicienne*, est ainsi assez éloigné d'Olympiodore et Damascius, commentateurs du *Phé-*

εἰ δὲ καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων ἑνάδων χωριστόν ἐστί <τι> καὶ <οὔτε μετέχον οὔτε> μετεχόμενον, ἐν τοῖς ὕστερον ἡμῖν ἔσται καταφανές).

70 *Tim.* 28a1–4 cité en *Theol. plat.* I 26, 117.15–17.

71 On se souvient du *kephalaion* 26 : « Sur les propositions fondamentales enseignées dans le *Phédon* au sujet de la nature invisible : qu'est-ce que le divin, l'immortel, l'intelligible *et quel ordre existe-t-il entre ces notions ?* » (souligné par moi).

72 *Theol. plat.* I 27, 118.18.

73 *Theol. plat.* III 12–28.

don. Chez ces derniers, « intellectif » renvoie à l'Intellect divin, qui est inférieur à l'Intelligible, tandis que chez Proclus « intellect » renvoie au plan de l'Intelligible (très exactement : au Vivant-en-Soi ou Intellect Intelligible, troisième triade des dieux intelligibles).

IV

Les commentateurs néoplatoniciens du *Phédon*, comme en témoigne Olympiodore, n'hésitent pas à éclairer un passage du *Phédon* (80a10 sq.) à partir du *Timée* (27d6 sq.). Mais il ne semble pas qu'on puisse en conclure que cela ait pu conduire nos commentateurs à interpréter le *Phédon* à partir de catégories qui lui seraient étrangères, c'est-à-dire en fait, en ne respectant plus le principe du *skopos* unique propre à chaque dialogue[74]. Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus ne procède bien sûr pas à une lecture suivie du *Phédon* ; il isole *un* passage (80a10 sq.) qu'il explique à la lumière des triades divines que livrent le *Parménide*, le dialogue théologique par excellence, dans la perspective de l'établissement d'un système complet des hiérarchies divines. Ce n'est plus le *skopos* propre au *Phédon* qui fournit le point de référence et la ligne directrice majeure de l'interprétation du dialogue, c'est bien plutôt l'unité d'une synthèse doctrinale théologique qui fournit le cadre de référence de l'interprétation. Et en l'occurrence, c'est, fondamentalement, à la lumière de l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide*, telle que son maître Syrianus l'a définitivement achevée, que Proclus lit le *Phédon* dans sa *Théologie platonicienne*. C'est dire que le contenu philosophique du *Phédon* – auquel la tradition scolaire ancienne a donné pour sous-titre : *De l'âme ; genre moral* – est dans la *Théologie platonicienne* résolument rapporté, à partir d'un court passage, et à côté d'autres dialogues, à une vérité théologique, à cette « mystagogie » ou initiation aux mystères divins, révélée en premier lieu par Platon et, à sa suite, par « ces exégètes de l'époptie platonicienne » que furent Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Théodore d'Asinée et Syrianus, en un mot tous ceux qui ont reconnu et célébré l'Un comme premier principe[75].

---

74 En *In Tim.* I 230.5–231.19, Proclus reproche à Jamblique d'expliquer τὸ ὂν ἀεί en *Tim.* 27d6 à la lumière de la catégorie de l'Un-Étant empruntée au *Parménide* (142b–155e = la seconde hypothèse sur le ἓν ὄν) et au *Sophiste* (244d–245e).

75 Ce n'est jamais là qu'une illustration parmi d'autres de la liberté que les philosophes néoplatoniciens pouvaient se donner dans leur lecture et interprétation de leurs textes canoniques. De fait on voit mal comment concilier esprit philosophique avec ce qui ne

Annexe

Les degrés de la hiérarchie des dieux dans la Théologie platonicienne *de Proclus*

I – Les dieux transcendants

L'Un

Les Hénades

Les dieux intelligibles

1ère triade : l'Un-étant

= l'Etre intelligible : *Père*, Puissance, Intellect

2ème triade : l'Éternité

= la Vie (ou Puissance) intelligible : Père, *Puissance*, Intellect

3ème triade : le Vivant-en-Soi du *Timée*

= Intellect intelligible = le **Modèle** : Père, Puissance, *Intellect*

Les dieux intelligibles-intellectifs

1ère triade

= le « Lieu supracéleste »

2ème triade

= le « Ciel »

3ème triade

= la « Voûte subcéleste »

Les dieux intellectifs

1ère triade

= les « Parents » : Kronos, Hécate, **Zeus** (le **Démiurge** du *Timée*)

2ème triade

= les « Dieux immaculés »

septième divinité

serait que docile obéissance. Autre illustration remarquable de cette liberté que se donne Proclus dans la lecture de Platon : l'escamotage de toute la seconde partie du *Timée* et la réduction de tout ce dialogue à sa seule première partie dans la *divisio textus* du *Timée* qu'on trouve en *In Tim*. I 4.6–6.16. Là-dessus, voir A. Lernould, *Physique et Théologie. Lecture du* Timée *de Platon par Proclus*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 2001, 104–108.

II – Les dieux du monde

Les dieux hypercosmiques
(= chefs et assimilateurs)
Les dieux hypercosmiques-encosmiques (les 12 Dieux du *Phèdre*)
Les dieux encosmiques
(= célestes et sublunaires)
Les âmes divines
Les êtres supérieurs (anges, démons, héros)[76]

76 Démons, anges, et héros ne sont plus des dieux, mais « compagnons perpétuels des dieux ». Viennent enfin les âmes partielles (dont font partie les âmes humaines), qui ne sont que « compagnes occasionnelles des dieux ».

From 'Immortal' to 'Imperishable': Damascius on the Final Argument in Plato's *Phaedo*

Sebastian Gertz

1 Introduction

The subject of this contribution is the final argument in Plato's *Phaedo*, specifically the final section of the final argument (from 106c9–107a1), which has been called 'the ultimate final argument'.[1] It is in this part of the dialogue that readers have reasonably expected to find some grounds for inferring the soul's imperishability from its immortality. As it happens, however, Socrates and his interlocutors fall short of providing anything like an explicit account of how we are supposed to move from 'immortal' to 'imperishable'. That fact is, in itself, interesting, because it raises the possibility that the characters in the *Phaedo* work on assumptions that are not shared by their modern readers. What I hope to show here is that some ancient readers of the *Phaedo* were just as sceptical of the 'ultimate final argument' as many modern scholars are. The exchange between one of Plato's most notorious critics in antiquity, namely Strato of Lampsacus, and, on the defence, the last Athenian Neoplatonist Damascius, is particularly instructive in this regard. Even Damascius, when trying to defend the *Phaedo*'s final argument, seems to agree that it does not fully rule out the possibility that the soul may perish when it is by itself, having been separated from the body.

2 The Final Argument

Before pursuing the debate between Strato, Damascius and his fellow Neoplatonists further, however, we need to take a closer look at the final argument in the *Phaedo* itself. It is introduced in response to Cebes' worry earlier in the dialogue (at 86e6–88b8): *even if* it were granted that the soul may survive repeated incarnations, there is reason to fear that its arrival in the body (its 'birth') may be the beginning of its destruction and a sort of disease to which it eventually succumbs when becoming separate from one of its bodies (one of its 'deaths').

1 See M. Pakaluk, 'The Ultimate Final Argument', *The Review of Metaphysics* 63/3, 2010, 643–677.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_012

From the way Cebes puts his objection, and from Socrates' later restatement of it, the main worry is that the soul will perish *at the point of separating from the body*, which in the dialogue is sometimes described as the soul's 'death'. Nothing that Cebes says suggests that he is concerned with the further possibility that the soul may perish *after* separating from the body *when it is existing by itself*. The way in which the question of the soul's survival is set out by Cebes, in other words, should caution us to expect not a proof that there is no way in which the soul can perish, but rather a proof to the effect that one particular kind of perishing does not afflict the soul. And so it comes as no surprise that Socrates, in his reply to Cebes, is in the first instance concerned with showing that the soul does not perish at the point of separating itself from the body.[2]

Socrates' response to Cebes falls into two parts. First, he sets out to prove that the soul is immortal, in the sense that it is unable to receive death. This part of the argument makes use of the 'subtler' (105c2) method of explanation: when giving an account of that in virtue of which a body is hot, for example, one can say that 'the body is hot because of fire', rather than the tried and tested, 'safe' (105c1), account 'it is hot because of hotness'. Applied to the case of soul, the subtler method of explanation allows one to say that just as fire always brings about the hot when it is present in bodies, soul always brings about life. And just as fire does not admit of the cold and is therefore 'uncoolable', so soul, which brings about life, does not admit of the opposite of what it brings about, death, and is therefore 'deathless'. What this argument proves is not, as has sometimes been unfairly stated,[3] that any living organism, i.e. a body that is brought to life by soul, is immortal, but rather that the individual soul, when the body dies, does not receive death but departs from it or perishes.

Up to this point, the argument is cogent enough. In the second part of the final argument, however, when Socrates undertakes to move from 'deathless' (immortal) to 'imperishable', all that one can assert with any degree of confidence is the conclusion of the argument ('the soul is imperishable'), not, however, what the individual premises are, nor, consequently, whether the conclusion is validly inferred from them. The main thought behind this part of the argument is this: if one assumes that the immortal is imperishable, then the soul cannot perish whenever death attacks it, but will instead retreat, just as

2 Denis O'Brien, in a number of articles, has to my mind made a convincing argument to this effect. We may thus attribute some of the argument's apparent shortcomings to the fact that it is designed to solve only Cebes' particular problem, rather than proving that soul cannot perish in any way whatsoever. See most recently D. O'Brien, 'Immortel et impérissable dans le *Phédon* de Platon', *International Journal of the Platonic Tradition* 1/2, 2007, 109–262.

3 See for example D. Keyt, 'The Fallacies in *Phaedo* 102a–107b', *Phronesis* 8/2, 1963, 171.

fire would retreat from the cold if what is uncoolable were also imperishable. The uncoolable, of course, is not *in fact* imperishable; for even if it does not become cold, it may still become destroyed and the cold may come to be in its place. So why should things be any different for the deathless?

Socrates himself clearly recognizes that he has helped himself to the assumption that the immortal is imperishable, without giving any independent argument for it. His interlocutor Cebes feels no need for further demonstration: 'it could hardly be', he says, 'that anything else wouldn't admit destruction if the immortal, being everlasting (ἀΐδιον ὂν), is going to admit destruction'. Some role must be given to the term ἀΐδιον, which at first sight acts as a medium term between 'deathless' and 'imperishable'. But the reader is left guessing why the deathless must also be 'everlasting': surely this is just another, if more precise, way of putting the question whether being 'deathless' can yield 'imperishable', rather than its solution. The elliptical participle construction ἀΐδιον ὂν, in other words, seems merely to assume what needs to be proven, namely that soul is not only deathless but also 'everlasting'.

Socrates' response, that it is agreed by all men that God, the form of life itself and anything else that is immortal, never perish, suggests precisely that it is now taken as a matter of common agreement that soul belongs to things that are 'deathless' not in the special sense of being 'unable to receive death', but in its traditional religious acceptation of being 'everlasting'. A criticism one may wish to bring up against tying the idea of everlastingness to the 'deathless' is that it would introduce an ambiguity: Socrates' argument so far relies on the restricted sense of deathless as 'unable to receive death', in parallel with 'uneven' and other privative terms. If he is really following through with the logic of the argument so far, it should be deathlessness in the limited sense of 'unable to receive death' that is relevant to the issue of soul's being imperishable, not the notion of deathlessness that implies 'being everlasting'. If, on the other hand, an appeal to a commonly held view about God, the form of life and other immortal things were all that was needed to clinch the case for the soul's immortality, then how can one avoid a sense that the preceding discussion about causes of generation and destruction, simple and subtle causes, has, in the last instance, no bearing on the question of soul's survival after death?

A charitable reader might reply that Socrates and Cebes take it for granted that the only way in which soul could perish is by dying.[4] The 'ultimate final

4 For this line of argument, see e.g. D. Frede, 'The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a', *Phronesis* 23/1, 1978, 32; N. Denyer, 'The *Phaedo*'s Final Argument',

argument', on this line of reasoning, is nothing more than a coda tagged on at the end: once it has been established that soul is unable to receive death, the main argumentative work has been done, and the further claim that it is 'imperishable' is merely a direct consequence of its deathlessness. But on what grounds could Socrates and Cebes rule out that there is any other way for a soul to perish than by dying, if the same is clearly not true for a flame, which may perish not only by being cooled, but also by being deprived of oxygen, and so on?

3 The Debate between Strato and Damascius

3.1 *Strato*

To sum up the first part of this paper: even on the most charitable interpretation, there is something of a gap in the final argument. The first ancient reader to systematically attack this and other alleged flaws in the final argument was the Peripatetic philosopher Strato of Lampsacus. We do not know who first discussed Strato's criticisms or incorporated them into a commentary on the *Phaedo*, and they only survive in Damascius' lecture courses—in what is probably a heavily edited version.[5] As a result, we cannot reconstruct the plan of Strato's attack on any solid grounds; Damascius' own grouping of the individual criticisms is all we have to go on. It is in any event a remarkable fact that later Platonists were sufficiently impressed by Strato's criticisms to engage with

in: D. Scott (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 95.

5 The editing process may well have distorted Strato's objections considerably. Note, for example, that Damascius, *In Phd.* I 441 suggests that Strato made a distinction between soul as life-bringing life and the life that is brought about by the soul. On the other hand, Damascius, *In Phd.* II 78.8–12 brings in the distinction between soul as life-bringing life and the life that soul brings about in the body *after* listing Strato's objections. On this latter account (quoted as T3 below, p. 246), the distinction, far from being part of Strato's original puzzles, is in fact essential to *answering* them. The suspicion—already expressed by H. Gottschalk, *Strato of Lampsacus: Some Texts*, Leeds: Leeds Philosophical and Literary Society, 1965, 165—that Damascius, *In Phd.* I 441 is couching Strato's original worry (whatever it might have been) in Neoplatonic terminology therefore seems warranted. For a more detailed discussion of Strato's purpose and method in presenting these objections than I can provide here, see H. Baltussen's contribution in this volume. While acknowledging that caution must be applied owing to the lack of an immediate context for Strato's criticisms, Baltussen characterizes them as 'focused on those arguments which support dualism' and designed to 'severely test' the consistency of such arguments (p. 61).

them at length when teaching the *Phaedo*. To be sure, it is not exceptional to find criticisms of Plato rebutted in ancient commentaries. In Proclus' commentary on *Republic* X, for example, the arguments of the Epicurean Colotes against the myth of Er are discussed at some length.[6] In the case of the *Republic*, we can even distinguish stages of responses: first we are given Porphyry's answers, and then Proclus' own additional solutions to the problems raised by Colotes.[7] What this suggests is that the practice of including discussion of anti-Platonic objections into the commentary goes back at least to Porphyry; over time, additional layers of answers could be added on. Much the same is true for the *Phaedo* Commentaries, and the engagement of Neoplatonists with Strato. It is clear that the relevant portion of Damascius' commentary preserves some of Proclus' counter-objections to Strato, but sadly, we cannot often say with certainty who the real author of any particular scholion is, with the exceptions of those few and significant places where names are given or an intervention occurs that is phrased in a particularly 'Damascian' way.[8]

So what are Strato's criticisms of the final argument? Two main lines of attack are most prominent in the fragments that are left of his critique. First is the complaint that Socrates' argument cannot show that soul is imperishable, since the limited sense of 'deathless' as incapable of receiving death is perfectly compatible with soul's being perishable:

> **T1** But in this way at least, says Strato, [even] the life in a substrate will not be able to receive its opposite. It cannot remain and then receive death, for neither can cold receive heat. Therefore life in a substrate is 'deathless', just as cold is 'heatless', *and yet it perishes*.[9]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* II 78.1–4

According to this objection, every living being is insusceptible of its opposite (death), as long as it is alive. But from deathlessness so understood nothing whatsoever follows about imperishability. It is to this first line of attack that

---

6 Cf. Proclus, *In Remp.* II 105.34–106.14.

7 Cf. Proclus, *In Remp.* II 106.14–107.14 (Porphyry) and 107.14–109.3 (Proclus).

8 What counts as 'Damascian' in this context can be determined with some objectivity by the use of specific Greek phrases that introduce refinements and corrections of earlier views, as L.G. Westerink pointed out already in his *Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Amsterdam: North Holland, 1959, XVII–XVIII.

9 Ἀλλ' οὕτω γε, φησὶν ὁ Στράτων, οὐδὲ ἡ ἐν ὑποκειμένῳ ζωὴ τοῦ ἐναντίου δεκτική· οὐ γὰρ μένει, εἶτα δέχεται τὸν θάνατον, οὐδὲ γὰρ ἡ ψυχρότης τὴν θερμότητα· ἀθάνατος ἄρα ἡ ἐν ὑποκειμένῳ ζωή, ὥσπερ ἄθερμος ἡ ψυχρότης, καὶ μὴν ἀπόλλυται.

a separate but related thought of Strato belongs: if the Platonist were to insist that the inference from 'deathless' to 'imperishable' could validly be made, he or she would end up proving far too much. For if Socrates' argument were valid, it would prove not only that the life in a substratum is imperishable, but even that every 'individual nature' (ἡ φύσις ἑκάστη) would be imperishable, which is evidently an absurd consequence.

The aim of Strato's first set of objections, then, is to reduce the method of inference Socrates employs in the *Phaedo* to absurdity. In the objections preserved by Damascius in his commentary, we can see Strato pursuing a second, more constructive line of critique:

> **T2** Furthermore, he says, destruction is not the receiving of death, since no living being would perish in this way. For it cannot remain a living being when it has received death, but it is dead because it has lost its life, since the loss of life is death.[10]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* II 78.5–7

This line of attack begins by identifying the source of confusion in Socrates' argument: according to Strato, the term 'deathless' is ambiguous between 'incapable of receiving death' and 'having inextinguishable life' (ζωὴ ἄσβεστος; Damascius, *In Phd.* I 433.1–2).[11] Only the former sense applies to the argument, namely that soul can receive only one of two opposites (life) and exists together with it, or does not exist at all.[12] Having made this distinction, Strato goes on to offer a new definition of death, not in terms of something's receiving death, but simply as the *loss of life*. If death can be so defined, it would then open up the following possibility: the soul may not receive the death that is opposite to the life in the animated body; but it could still die another kind of death. Here, the Platonist will of course object that the soul carries life necessarily, just as fire is necessarily hot, since it always brings about a certain property and carries it in its essence. Interestingly, Strato seems to have anticipated this objection, only

10 Ἔπειτα, φησίν, οὐκ ἔστιν ἡ φθορὰ θανάτου παραδοχή, οὐδὲν γὰρ ζῷον οὕτω φθαρήσεται· οὐ γὰρ μένει ζῷον δεδεγμένον θάνατον, ἀλλὰ ἀποβαλὸν τὴν ζωὴν τέθνηκεν· ἀποβολὴ γὰρ ζωῆς ὁ θάνατος.

11 H. Baltussen, in this volume, argues for a broad continuity between one kind of dialectical method in Aristotle's *Topics*, that of disambiguating terms, and Strato's own method of argument.

12 O'Brien, 'Immortel et impérissable', 137 sq. rightly restricts the scope of μετὰ τούτου at Damascius, *In Phd.* I 433.3 to οὖσα alone, and puts a comma before ἢ μὴ οὖσα, ('and soul exists with this [*sc.* life], or does not exist').

to dismiss it: *even if* the soul is necessarily alive, while it exists, this still does not prove that souls necessarily exist, no more so than fire's being uncoolable makes it necessarily existing.[13]

3.2 *Damascius' Response*

I have so far presented Strato's two broad strategies of attacking the final argument as posing a serious challenge to interpreters of the *Phaedo*. That challenge was taken up by at least two Neoplatonic commentators, namely Proclus and Damascius. At first hand, one might expect the debate between Strato and the Neoplatonists to be rather less than illuminating, given that each party of the controversy is likely to rely on assumptions that their opponents did and could not share. However, I hope to show that Proclus' and Damascius' responses to Strato do raise interesting questions about what assumptions *the characters in the* Phaedo take for granted, and to what extent they are entitled to do so. An important text in this respect is T3 below, which immediately follows a brief summary of Strato's first line of attack (which says that the inference from 'deathless' to 'imperishable' is not valid, and would prove too much if it were):

> **T3** These are Strato's objections. But we must posit that life is twofold, and that the argument is about the life-bringing life, which is not separated by the death of the substrate, but by its separate being. For it is not an affection of the substrate, but a substance that has been joined to it and produced life in it as an affection, just as light itself is not in the illuminated thing, but only participation in light.[14]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* II 78.8–12

The passage relies on a distinction between two kinds of life, between (1) the life-bringing life which the soul possesses and by means of which it brings about life in any given substrate that is fit to receive it, and (2) the life that is brought about by the soul. The life-giving life of the soul, argues Damascius, must be taken as separate from the outset, *in its being*, rather than as becoming separate when the body it animates dies. So far, Damascius' response to Strato is weak. After all, the point of the final argument in the *Phaedo* is, to all

13 Cf. Damascius, *In Phd.* I 442.

14 Ταῦτα μὲν ὁ Στράτων· ἐχρῆν δὲ διττὴν ὑποθέσθαι τὴν ζωήν, καὶ περὶ τῆς ἐπιφερούσης εἶναι τὸν λόγον, ἥτις οὐ τῷ τεθνάναι τὸ ὑποκείμενον χωρίζεται, ἀλλὰ τῷ χωριστὴ εἶναι. οὐ γὰρ πάθος ἦν τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλ' οὐσία συγκριθεῖσα αὐτῷ καὶ τὴν ὡς πάθος ζωὴν ἐν αὐτῷ γεννήσασα, ὥσπερ ἐν τῷ φωτιζομένῳ οὐκ αὐτὸ τὸ φῶς, ἀλλ' ἡ ἀπ' αὐτοῦ μέθεξις.

appearances, that fire or soul could *either depart or perish* on the approach of an opposite like cold or death. Simply ignoring one part of the disjunction – the possibility of perishing – won't be enough to counter Strato, and runs against the text itself.

Why then does Damascius feel entitled to take the thesis that soul is separable from the body for granted? He can point out that Cebes, whose worry sparks off Socrates' autobiographical digression and the final argument itself, assumes from the outset that the soul is more lasting and stronger than the body, so that it must be separable on at least some occasions, even if it may not survive an endless succession of reincarnations.[15] In this respect, then, the soul is unlike Strato's counter-examples of a plant, an animal or any other particular nature, since their principle of life is not separable from their bodies at all. There is one important concession Damascius makes to Strato, however. While Proclus seems to have thought that the distinction between the two forms of life is all that is needed to overcome Strato's objections, Damascius acknowledges that even when the separability of the soul from its bodily substrate is taken into account, a difficulty remains: the soul may not die through suffering loss of life, and yet it could still suffer a different kind of death when it has become separate from the body.[16] This problem seems to have deeply impressed Damascius. The fullest version of it can be found in his first lecture course:

> **T4** Perhaps, even if we were to escape all the other objections, we would not refute the one that soul is limited and has a limited potency. For let soul be what brings about life, and separate in substance and not receptive of the death that is the opposite of the life that is brought about—still it may wear itself out when it is by itself and perish when it has become extinguished by itself, with nothing approaching from outside.[17]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 443

To begin with, a small detail in this passage is worth pointing out: it concludes with the genitive absolute clause οὐδενὸς ἔξωθεν ἐπιόντος, which may at first sight seem to echo Socrates' language in the final argument of the *Phaedo*

15 Cf. *Phd.* 95b–e and Damascius, *In Phd.* I 429.

16 Cf. Damascius, *In Phd.* II 78.13–16 for Proclus' view, and 17–27 for Damascius' critique.

17 Μήποτε, κἂν πάντα τὰ ἄλλα διαφύγωμεν, τὸ πεπερασμένην εἶναι καὶ δύναμιν ἔχειν πεπερασμένην οὐκ ἂν ἐλέγξαιμεν. ἔστω γὰρ καὶ ἐπιφέρουσα ζωὴν καὶ χωριστὴ κατ' οὐσίαν καὶ μὴ δεχομένη τὸν ἐναντίον τῇ ἐπιφερομένῃ ζωῇ θάνατον· καθ' ἑαυτὴν δὲ οὖσα καμεῖταί ποτε καὶ φθαρήσεται σβεσθεῖσα ἐφ'ἑαυτῆς, οὐδενὸς ἔξωθεν ἐπιόντος.

(the notion of 'approaching' [ἐπιόντα] opposites plays an important role at 104c and 106b–e). However, instead of following Socrates' reasoning, which relies on the notion that properties such as the hot will either depart or perish on the approach of their opposite, T4 concludes with the phrase 'with nothing approaching from outside' only to show that the objection under consideration will stand independently of any arguments in the *Phaedo*. As we have seen, the assumption in the *Phaedo* is that the soul can only perish on the approach of death. T4, on the other hand, effectively brushes aside this restriction, and considers a scenario where the soul wears itself out by itself.

We cannot be completely confident that the passage is by Damascius himself, because it is sandwiched between Strato's objections and Damascius' replies to them. Could the passage still be part of Strato's critique of the *Phaedo*? One might think that the Aristotelian language in which the problem is formulated would somewhat favour this possibility. At *Phys.* VIII 10 Aristotle famously defends the principle that no finite magnitude can possess an infinite power of movement. Conceivably, Strato might have adopted this argument to argue against the possibility that soul as a limited being could have an unlimited power of *existence*. However, the use of the first person plural in T4 (διαφύγωμεν/ἐλέγξαιμεν) seems to rule out that the passage directly renders Strato's words, who presumably would not have grouped himself with the Platonists. Moreover, I think the main force of the objection can be better understood against a Neoplatonic background. The thought would be this: given that the soul is a being that has become multiple and dispersed, its power is diminished and becomes limited. This principle can be found, for example, in proposition 86 of Proclus *Elements of Theology*: 'potencies completely divided are in every way finite'. But given that the soul's power is so limited, it is then only natural to suppose that it will eventually run out. Interestingly, Damascius, in his *Commentary on the Parmenides*, in the context of discussing the third hypothesis (which on the Neoplatonic interpretation of Plato's *Parmenides* describes the contradictory attributes characteristic of the level of reality at which the individual soul subsists), mentions that he has demonstrated the infinite power of soul elsewhere–namely in his lost *Commentary on the Timaeus*. In my view, then, it is most likely that we have Damascius speaking in T4.

But whether or not the limited potency (δύναμις) problem was first raised by Strato, it is in any case accepted as a serious difficulty by Damascius. In scholion 78 of the second lecture course, when attempting to refute Strato's view that the soul might suffer from a death uniquely opposed to it, Damascius first rejects the possibility on logical grounds, before finally admitting that his own solution does not tackle the limited δύναμις objection. His first reply to Strato is that one form of death cannot be opposed to two forms of life. Thus

if one were to assume that the life which the soul itself possesses is different from the life that it brings about in bodies, then it cannot suffer the same kind of death that animated things suffer, that is to say, death through loss of life. It can of course suffer death in the sense of becoming separate from the body, the only kind appropriate to it. Behind this reasoning lies a thought we have seen in T3: the life that a body possesses is only participation in the life of the soul, so that it is not identical with it but distinct. Another way of thinking about Damascius’ point is this: cold is opposed both to the heat from fire and the heat in fire, and destroys both because the heat in fire is not separable. But since the soul is assumed to be separable from its substrate, the body, it can survive the approach of death. Immediately after arguing that one kind of death cannot be opposed to two forms of life, however, scholion 78 concludes with a remark which suggests that Damascius himself was not convinced by his own solution: ‘but even so’, he says, ‘the problem that there is reason to fear that the soul, having a limited potency, may perish by itself has not been solved’.[18]

4 Damascius’ New Analysis

In this next and final section of this chapter, I will argue that there is further evidence that Strato’s objections made an impression on Damascius and forced him to revisit the final argument with the kinds of problems and difficulties in mind that his Peripatetic adversary had pointed out so acutely. My evidence for this claim comes from a section of Damascius’ commentary that forms something of an odd appendix to the discussion of the final argument in the commentary. The appendix consists of two sections: one titled ‘assumptions necessary for the truth of the argument’ (Damascius, *In Phd.* I 449–457), and the other ‘proofs of immortality’ (Damascius, *In Phd.* I 458–465). The assumptions present the premises of the *Phaedo* more formally, while the ‘proofs of immortality’ contain eight rigorously constructed arguments that all in one way or another draw inspiration from the final argument and often echo the language of the *Phaedo*. This section is, in my mind, the most mysterious in the lecture notes that survive from Damascius’ courses on the *Phaedo*. Why was it put there; and who put it there? What can be inferred from its presence? And what does it tell us about the way Damascius and company understood the *Phaedo*?

18 Damascius, *In Phd.* II 78.27–28: Ἀλλ’ οὔπω ἡ ἀπορία λέλυται τοῦ δέος εἶναι μήποτε πεπερασμένην ἔχουσα δύναμιν καθ’ αὑτὴν ἀπόλλυται.

Let us begin with the question of authorship. In my view, there is nothing in these proofs that could not have been written by Proclus, or perhaps even by an earlier commentator. However, there is at least one good argument to suppose Damascius is the author of this section. We know from Damascius' way of discussing the argument from opposites that he already assumed his students to be well familiar with his predecessors' work. He bluntly refuses to copy out what has already been well said by those before him.[19] Although the discussion of the argument from opposites does include a large section taken from a monograph by Syrianus, it is there for the precise reason that Damascius will go on to criticize and refine Syrianus' solutions.[20] It would therefore seem unlikely that when we come to the final argument, Damascius would include an entire section of Proclus' commentary on the final argument without any sign of critical engagement with it. Admittedly, this is no decisive argument, but it may tip the balance slightly in favor of accepting the attribution of this section to Damascius. I note here in passing that only the first lecture course by Damascius contains these proofs, but not the second. This is consistent with the more concise treatment of the final argument in the second lecture course, and I am hesitant to draw any conclusions from its presence in the first course and its absence in the second.

More interesting than the question of authorship is, in any event, the fact that these proofs are there at all. Whoever composed them must have thought that the final argument in the *Phaedo* is sufficiently powerful to construct a whole variety of other immortality arguments from it, an attitude that may surprise anyone struggling to get as much as one single good argument from this part of Plato's dialogue. The practice of 'supplementing' a Platonic argument with independently constructed arguments can be compared to other parts of the *Phaedo* commentaries, notably the discussion of Socrates' prohibition of suicide in Olympiodorus' commentary.[21]

What, then, do these proofs tell us about how ancient readers read the final argument? I cannot here go through all eight of them, and will confine myself to giving three proofs as examples. My general view is that they all share a concern to make more explicit the crucial inference from 'deathless' to 'imperishable' in the argument, and to dispel the fear that soul, while surviving the death of its bodily substrate, may perish from another kind of death that is unique to it (the soul). In other words, Strato's ghost is never far.

---

19 Cf. Damascius, *In Phd.* I 208.9: τὰ γὰρ καλῶς εἰρημένα μεταγράφειν οὐκ εὔλογον εἶναί μοι δοκεῖ.

20 For a discussion of Syrianus' 'monograph', see Pieter d' Hoine's contribution in this volume.

21 Cf. Olympiodorus, *In Phd.* I 2 and my *Death and Immortality in Late Neoplatonism*, Brill: Leiden, 2011, 33–40 for these arguments.

The most important argument in the series of eight is the first one, which is effectively a more rigorous version of the final argument in the *Phaedo*:

> **T5** If the soul is a substance that has life as part of its nature, on account of which it always brings about life to that which is able to receive the life that is brought about, but soul is separate from that [substrate] which is of a nature to receive the opposite of the life that is brought about [i.e. death], it will not receive death since it brings about life, nor will it perish when death approaches the substrate since it is separate. Therefore soul retreats while remaining deathless, *but it is deathless in the sense that it has life that cannot be taken away*. But if this is the case, it also remains imperishable, *for even a body would be imperishable, if it had life that cannot be taken away*.[22]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 458

The point I wish to make about this passage is that we can see here the effect of Strato's complaint that Socrates uses a confused notion of death, in the two sentences of T5 that have been set in italics. If, as Strato says, the term 'deathless' is ambiguous between 'being unable to receive death' and 'having inextinguishable life', we would expect a conscientious commentator to address this concern in his construction of the argument, and this is in fact what we find. For Damascius is very explicit that the upshot of the final argument is supposed to be that soul remains immortal 'in the sense of having life that cannot be taken away' (ὡς ζωὴν ἀναφαίρετον ἔχουσα; Damascius, *In Phd.* I 458.5–6), a phrase that brings to mind Strato's complaint that 'deathless' in the final argument does not mean 'having inextinguishable life'. Although I have to admit that there is no close verbal similarity between Damascius and Strato here, it seems clear to me that the argument attempts to tighten the connection between the terms 'deathless' and 'imperishable', which suggests an awareness of problems of the kind that had been raised by Strato.

If the first argument (T5 above) can count as encapsulating Damascius' overall interpretation of the final argument in the *Commentaries on the Phaedo*, however, this raises the question what the other arguments in the appendix

---

22 Εἰ ἡ ψυχὴ οὐσία ζωὴν ἔχουσα συμπεφυκυῖαν, διὸ καὶ ἀεὶ ζωὴν ἐπιφέρει τῷ δεκτικῷ τῆς ἐπιφερομένης ζωῆς, αὐτὴ δὲ χωριστή ἐστιν ἐκείνου πεφυκότος γε δέχεσθαι τὸ ἐναντίον τῇ ἐπιφερομένῃ ζωῇ, οὔτ' ἂν δέχοιτο θάνατον ὡς <ζωὴν> ἐπιφέρουσα οὔτ' ἂν φθείροιτο τοῦ θανάτου ἐπιόντος τῷ ὑποκειμένῳ ὡς χωριστή. ἐξίσταται ἄρα μένουσα ἀθάνατος, *οὕτω δὲ ἀθάνατος ὡς ζωὴν ἀναφαίρετον ἔχουσα*· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἀνώλεθρος μένουσα· *καὶ γὰρ σῶμα εἴ τι ζωὴν ἔχοι ἀναφαίρετον, καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν.*

with 'proofs of immortality' are designed to do. One basic characteristic of the remaining seven arguments is that they are more 'topical' than the first argument, i.e. they do not present a general account of the final argument, but focus on specific aspects of the key terms 'soul', 'life' and 'death'. They reach the same conclusion, that soul is immortal and imperishable, from different starting-points, with no apparent internal logical sequence. Without wanting to press the point too far, the seven arguments may be seen as a commentary on specific steps in the final argument, allowing the commentator to isolate specific concepts and problems, and to push the reflection on the soul's own nature and its relation to its substrate beyond the letter of the *Phaedo* text.

My next example for Damascius' method of tackling weaknesses in the final argument is the fourth 'proof', which presents an ingenious reply to Cebes' weaver analogy:

> **T6** If life is consubstantial with the form of the soul, it is alive according to its own form. But it is only form and has nothing alien, nor does it have its being in anything alien. Therefore, it is only what it is, and nothing can grow weary when it exists in accordance with the form that it is, nor can it be toilsome for something to be what it is; rather, only non-being and what is adventitious can do this. As a consequence, the soul is not wearied out when it is only what it is. If it suffers in the world of generation, at all events, it suffers not by being only what it is but it grows weary since it is wrapped up in what is not. But soul is only soul, and therefore it does not grow weary by being what it is, a substance that has life as part of its nature.[23]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 461

The language of this passage recalls Cebes' worry that the soul might 'suffer' (πονεῖν) in its many births, a view that is here rejected on the grounds that existence according to essential form cannot ever be wearisome (ἐπίπονος) for something. Some details of the above passage might suggest that it is intended not only as a reply to Cebes' problem but also engages with the kinds of problems Damascius had discussed earlier. For example, the verb *κάμνειν* does

23 Εἰ συνουσίωται τῷ τῆς ψυχῆς εἴδει ζωή, κατὰ εἶδος ζῇ τὸ οἰκεῖον. ἔστι δὲ μόνον εἶδος οὐδὲν ἔχον ἀλλότριον οὐδὲ ἐν ἀλλοτρίῳ τὸ εἶναι ἔχον· ὃ ἄρα ἐστί, μόνον ἐστίν. οὐδὲν δὲ κάμνει κατὰ εἶδος ὅ ἐστιν ὄν, οὐδέ τινι τὸ εἶναι ὅ ἐστιν ἐπίπονον, ἀλλὰ τὸ μὴ εἶναι μόνον καὶ τὸ ἐπείσακτον·ὥστε οὐδὲ καμεῖται ἡ ψυχὴ τοῦτο μόνον οὖσα ὅ ἐστιν. εἰ γοῦν κάμνοι περὶ τὴν γένεσιν, ἐπειδὴ προσπεριβάλλεται καὶ ὃ μή ἐστι, διὰ τοῦτο κάμνει, οὐ μὴν τοῦτο ὃ μόνον ἐστίν. ἔστι δὲ μόνον ψυχή· οὐκ ἄρα κάμνει ψυχὴ οὖσα ὅ ἐστιν, οὐσία ζωὴν ἔχουσα σύμφυτον.

not occur in Cebes' weaver analogy, but it does in T4, where Damascius sets out the limited potency objection. Note also that Cebes never expresses any concern about the soul growing weary when it is by itself—his worry is entirely concerned with the soul's 'births' and 'deaths', i.e. its entering and leaving the body. In T4, on the other hand, Damascius considered the problem of soul perishing by itself. Here, in T6 above, this problem is taken up again, which to me suggests that the real target of this proof is the issue which Strato had raised and which Damascius seems to have reformulated, namely that there might be a kind of death from which only the soul suffers, and that this death would be constituted by the soul's potency becoming exhausted over time. If T6, however, is supposed to present a solution to the limited potency objection, it does so in a strangely indirect way: surely the most effective way would have been to argue that the soul has an infinite potency, and that it therefore cannot run the risk of becoming exhausted in the course of its separate life. Instead, Damascius' argument rests on the notion of the soul's essential form, and makes no mention of the soul's potency to exist at all.

As a third and final illustration of Damascius' reworking of the *Phaedo*'s arguments, we can now turn to the sixth 'proof', which is designed to address, by yet another route, Strato's worry that deathlessness cannot yield imperishability:

> **T7** If soul produces living in the non-living, it also produces non-dying in them. Therefore it is itself alive in accordance with its own essential nature, and therefore it does not die in accordance with its own essential nature. Therefore non-dying is also consubstantial with the soul, i.e. the deathless. If then it bestows being and non-perishing, it necessarily has imperishability in accordance with its own essential nature.[24]
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 463

This argument exploits the assumption that whatever always brings about a property in other things must have that same property as part of its essential nature.[25] If soul gives life to non-living things, it is therefore necessarily alive

24 Εἰ τὸ ζῆν ἐμποιεῖ τοῖς μὴ ζῶσιν, ἐμποιεῖ καὶ τὸ μὴ ἀποθνήσκειν· αὐτὴ ἄρα καθ' ὕπαρξιν ζῇ τὴν ἑαυτῆς καὶ οὐκ ἀποθνήσκει ἄρα καθ' ὕπαρξιν· συνουσίωται ἄρα καὶ τῷ μὴ ἀποθνήσκειν, τῷ ἄρα ἀθανάτῳ. εἰ δὲ καὶ τὸ εἶναι δίδωσι καὶ τὸ μὴ φθείρεσθαι, πάντως ὅτι καὶ ἄφθαρτός ἐστι καθ' ὕπαρξιν.

25 This assumption is formally expressed in proposition 18 of Proclus *Elements of Theology* ('everything that by its existence bestows a property on others is primitively that property in which its recipients participate').

'according to its essential nature' (καθ' ὕπαρξιν).[26] Arguably, Damascius is here making explicit an idea that is already present in Plato's dialogue itself, where the notion that soul *always* brings about life wherever it is present might suggest that 'living' is inseparable from its essence (*Phd.* 105d4–6). What is original to Damascius' argument, though, is the thought that bestowing life on non-living things is equivalent to bestowing non-dying (τὸ μὴ ἀποθνήσκειν) upon them. Put this way, the argument contains an obvious fallacy: bringing something to life from being non-alive is clearly not tantamount to preventing something living from dying. What is meant by 'producing non-dying', however, may mean no more than 'producing the deathless', and in the second paragraph 'non-dying' is glossed precisely with τὸ ἀθάνατον. The real sleight of hand occurs in the final sentence of the passage just quoted above: suddenly, 'non-dying' becomes equivalent to 'being and non-perishing', and so is meant to show that the soul is imperishable. With some charity, one may think that 'non-dying' is in some form implied by or analytically contained in 'being and non-perishing'.[27] But if this is the line of thought in the text, it hardly presents an advance from the *Phaedo*'s argument, where a similar move seems required in order to rescue the argument.[28]

But whether or not argument six (quoted as T7, above) rests on a problematic inference (from 'non-dying' to 'non-perishing'), it is not hard to see what motivates it. Its conclusion is concerned with showing that imperishability is characteristic of the very nature of the soul, and it provides a simpler, and so to speak more immediate way of arriving at this conclusion than anything we find in the *Phaedo*. We have seen that Socrates' final argument was designed not to show that soul is a being that has necessary existence and is immune to any kind of destruction whatsoever, but rather that it is immune to one kind of destruction—i.e. destruction that occurs at the moment when the soul separates from the body. Unlike Cebes, however, Damascius does not leave matters here, but instead attempts to show how one can prove the soul's essential being and imperishability from assumptions that are implicit in the argument as Socrates presents it.

---

26 The term *hyparxis* here is unlikely to mean anything very different from *ousia* or 'essential nature'. C. Steel, 'Hyparxis chez Proclus', in: F. Romano—D.-P. Taormina (eds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Firenze: Olschki, 1997, 82–83 makes a convincing case for distinguishing two basic senses of *hyparxis* in Proclus: the term can describe either the *essence* of something or its *existence*. The first sense is relevant here.

27 I am grateful to Riccardo Chiaradonna for presenting this interpretation forcefully to me.

28 See pp. 241–243 above.

5 Conclusion

To sum up: I have argued that Strato's attack on the final argument, and especially his point that the soul might suffer a death uniquely opposed to it, left a deep impression on late Neoplatonic defenders of the argument. We have seen how Damascius, in a surprising show of intellectual honesty, formulates an objection much in the spirit of Strato. Strangely, nothing in the final portion of his commentary seems to confront the limited potency objection head on. As a result, we must either look for some indirect solution that would resolve the problem—this is in effect Westerink's position[29]—or accept that Damascius would have sided with Strato and Cebes. Having failed to find anything like a convincing reply, direct or indirect, to Strato's and Cebes' worry in Damascius' commentary, I would suggest that the second alternative is most plausible.

---

29 Cf. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol II: Damascius*, Amsterdam: North Holland, 1977, 233 (note on Damascius, *In Phd.* I 443).

La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens

Franco Trabattoni

I

L'objet de cet article est de présenter les interprétations antiques, en particulier néoplatoniciennes, de la réfutation de la doctrine de l'âme-harmonie qui apparaît dans le *Phédon*, d'en montrer les convergences et les divergences, d'indiquer quels sont les points problématiques et, enfin, de mettre en lumière l'enjeu, théorique et philosophique, des explications avancées. Le § II illustre de façon synthétique les problèmes, que discutent également les modernes, présentés à partir du texte du *Phédon* (le nombre d'arguments, leur répartition dans le texte et leur signification). Les § III et IV exposent et comparent l'une à l'autre les explications offertes par Damascius et par Philopon, en indiquant les raisons pour lesquelles elles ne peuvent être jugées satisfaisantes (alternativement, elles ajoutent ou retranchent des prémisses au texte). Le § V se propose de reconstruire le sens du texte de Platon tenu pour correct. À la lumière de cette reconstruction, le § VI explique pour quelles raisons Damascius et Philopon n'ont pas réussi à pleinement rendre compte de l'argumentation platonicienne (pour le dire en un mot, ils ont échoué à comprendre le sens des lignes 93a11–b3). Enfin, dans le § VII nous montrerons quel est le fond philosophique de cette opération. À la racine des erreurs commises par Damascius, par Philopon (et par Némésius), mais sans que ce soit le cas de tous les platoniciens, il y a le désir de retrouver dans le *Phédon* l'argument « catégoriel » présent dans l'*Eudème* d'Aristote, qu'ils jugent particulièrement utile d'un point de vue platonicien : l'âme est substance, l'harmonie est qualité. Il est intéressant de noter que, de cette façon, les commentateurs platoniciens non seulement faussent le texte du *Phédon*, mais ils mettent pour ainsi dire en contraste l'Aristote de l'*Eudème* avec celui du *De anima*. Dans ce dernier traité, en fait, l'âme est seulement substance comme forme du corps, ce qui la rend par certains aspects plus semblable à la notion d'harmonie que de « substantialité » forte, liée à l'immortalité, chère aux platoniciens. Et c'est précisément pour cette raison que dans le *De anima*, où il discute et réfute la doctrine de l'âme-harmonie, Aristote ne fait plus mention de l'argument « catégoriel » (d'évidence déjà considéré comme trop « platonicien »).

 | DOI: 10.1163/9789004289543_013

II

Combien d'arguments Socrate utilise-t-il pour réfuter la doctrine de l'âme-harmonie (ou, mieux peut-être, « accord ») proposée par Simmias dans le *Phédon*, et quels sont-ils ? La question est très débattue, non seulement chez les interprètes modernes, mais aussi – comme nous allons le voir tout de suite – chez les commentateurs anciens.

Commençons notre analyse en indiquant les éléments qui peuvent être considérés comme établis. Il est évident pour tout le monde que la première réfutation de Socrate a la nature d'un argument *ad hominem*, au sens où il se fonde sur ce que Simmias a précédemment accordé : comme Simmias a déclaré son accord plein et entier avec la doctrine de la réminiscence, et que cette doctrine implique la préexistence de l'âme relativement au corps, il va de soi qu'elle ne peut pas être harmonie du corps ; toute harmonie, en effet, est nécessairement postérieure aux éléments dont elle est harmonie. Donc une supposée âme-harmonie ne peut pas exister avant le corps qu'elle anime (*Phd.* 91c–92e).

Les choses se compliquent lorsqu'on prend en considération le reste de l'argumentation, c'est-à-dire la section qui va de 92e à 95a. Tous les commentateurs, anciens et modernes, s'accordent sur le fait que cette section contient au moins deux arguments distincts, dont l'un peut être résumé de la manière suivante. Non seulement toute harmonie est postérieure aux éléments qu'elle harmonise, mais elle en dépend aussi totalement. On peut constater, pourtant, que les êtres humains possèdent la faculté de résister et de faire opposition aux désirs et aux besoins du corps ; et s'il n'existait pas, à l'intérieur de l'homme, un principe indépendant de celui-ci, l'existence de cette faculté serait sans explication. Ce principe indépendant n'est autre que l'âme qui, par conséquent, ne peut pas être harmonie du corps. Mais quelle est précisément la section du texte où cet argument est exposé ?

Comme l'a bien montré Gallop dans son commentaire de 1975 (à ma connaissance pour la première fois), dans ces pages la démonstration de Socrate se déroule selon le schéma du chiasme, marqué par la présence de la même formule de transition τί δέ en 92e5, 93a11 et 94b4[1]. On pourrait donc supposer la structure suivante : 92e4–93a10, prémisses d'un deuxième argument ; 93a11–94b3, prémisses d'un troisième argument et sa conclusion ; 94b4–95a3,

1 D. Gallop, *Plato : Phaedo*, Oxford : Clarendon Press, 1975, 158 ; K. Dorter, *Phaedo. An Interpretation*, Toronto : University of Toronto Press, 1982, 99 ; F. Trabattoni, 'La teoria dell'anima-armonia nel *Fedone*', *Elenchos* 9, 1988, 58–60.

conclusion du deuxième argument. La raison pour laquelle Platon a adopté, dans ce passage, une construction aussi complexe, pourrait à mon avis être la suivante. Les prémisses du troisième argument sont jointes aux prémisses du deuxième parce que, d'une certaine façon, elles insistent sur la même notion (cela vaut particulièrement pour les lignes 92e11–b3), c'est-à-dire sur le fait que l'harmonie n'est pas une entité indépendante, mais dérive de quelque chose d'antérieur : dans les prémisses du troisième argument, il s'agit de l'acte d'harmonisation, tandis que dans les prémisses du deuxième, il s'agit des éléments qui représentent la matière de ces actes. On peut donc dire que les prémisses du deuxième argument possèdent la caractéristique accidentelle de préparer (et donc de renforcer) les prémisses du troisième ; et c'est probablement la raison pour laquelle Platon les a disposés à la suite les unes des autres[2].

Cela dit, le problème qui subsiste est d'établir quel est l'argument contre la doctrine de l'âme-harmonie compris entre les lignes 93a11 et 94b3. Et c'est justement le point le plus difficile, celui qui a donné lieu aux interprétations les plus diverses. En premier lieu, ni les commentateurs anciens ni les modernes ne sont d'accord sur le nombre d'arguments qui seraient présents dans cette section (les hypothèses vont de trois à un). Mais ces deux partis, en outre, se partagent à leur tour et quant au sens de l'argument (ou des arguments) et quant à sa localisation (ou à leur localisation) dans le texte.

Comme le but de cette contribution n'est pas la théorie de Platon en tant que telle (bien que nous serons plus loin obligé, afin de rendre notre exposé compréhensible, de mettre en lumière l'interprétation du passage que nous tenons pour correcte), nous nous bornerons à prendre en considération les opinions des commentateurs anciens.

III

On sait que les seuls exemples de commentaires à ce passage du *Phédon* qui nous soient parvenus sont deux cahiers de notes (dans l'édition de Westerink, Damascius I et Damascius II[3]) prises par des élèves du dernier Diadoque de l'Académie platonicienne d'Athènes, c'est-à-dire Damascius. La rédaction de Damascius II (qui est généralement beaucoup plus concis que Damascius I) peut être laissée de côté sans problème, car on n'y trouve rien de remarquable.

2 Voir Gallop, *Phaedo*, 158 ; Trabattoni, 'La teoria dell'anima-armonia', 60.

3 L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo. *Vol. II: Damascius*, Amsterdam : North Holland, 1977.

Dans Damascius I, il y a deux rédactions différentes (ce qui montre en soi les difficultés que les interprètes rencontraient dans l'explication de ce texte), comprises respectivement dans les § 368–374 et les § 405–406.

L'analyse de Damascius mériterait un examen très attentif, mais il faut la renvoyer à une autre occasion ; nous nous contenterons ici de dégager les points qui concernent l'objet de cet article. Dans la première rédaction, le sens de l'argument est à peu près le suivant. Il y a deux prémisses, l'une à propos de l'harmonie et l'autre à propos de l'âme. La première dit que l'harmonie ne peut pas être plus ou moins harmonie qu'une autre harmonie ; la seconde dit qu'une âme ne peut pas être plus ou moins âme qu'une autre. Cela revient à dire (mais le passage reste implicite) qu'une supposée âme-harmonie ne peut pas être plus harmonisée ni en tant qu'harmonie (en vertu de la première prémisse) ni en tant qu'âme (dans ce cas, une âme serait plus ou moins âme qu'une autre, ce qui va à l'encontre de la deuxième prémisse). Mais comme les âmes sont plus ou moins vertueuses les unes que les autres, et comme la vertu et le vice correspondent à l'harmonie et au manque d'harmonie de l'âme, l'âme ne peut pas être une harmonie, sous peine d'entraîner la disparition de toute valeur morale (§ 368–370).

Mais une complication imprévue survient de façon évidente dans le § 374. Damascius semble ici faire place à une interprétation différente du même argument, à savoir : tandis qu'harmonie et manque d'harmonie, qui sont en tant que tels des qualités, admettent le plus et le moins, on ne peut en dire autant de l'âme-harmonie, puisque grâce à son assimilation à l'âme, l'harmonie devient substance, et donc prend sur soi l'imperméabilité à la gradation typique de la substance. Pour que l'argument fonctionne, Damascius a besoin de montrer qu'une âme-harmonie ne serait pas susceptible d'être plus ou moins harmonisée. Mais alors que dans la première explication cette impossibilité découle aussi, même si c'est de manière non exclusive, de la nature de l'harmonie en tant que telle, dans la seconde elle ne commence à exister qu'au moment où l'harmonie est substantialisée par son identification à l'âme. Par ailleurs, s'il est vrai que l'harmonie en tant que telle admet des degrés, cela signifie qu'elle ne peut pas être une substance et doit plutôt être – au moins dans le schéma aristotélicien des catégories[4] – une qualité. Or, si tel est le cas, il semble qu'on dispose d'une dissociation immédiate qui court-circuite l'argument plus élaboré (et donc rend superflue une bonne partie du texte platonicien) : l'âme ne peut pas être une harmonie, parce qu'elle est substance, alors que l'harmonie est qualité (nous appellerons cet argument « catégoriel »). Si cet argument est

4 Voir Aristote, *Cat.* 5, 3b33–34 : Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ; 10b26 : Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τὰ ποιά.

réellement présent dans le texte, pourquoi Socrate a-t-il eu besoin de parler de la vertu et de dire qu'elle n'est autre chose que l'harmonie de l'âme ? C'est probablement pour supprimer ce court-circuit que Damascius est revenu plus loin sur le problème (§ 405), en proposant une interprétation où la classification catégoriale de l'harmonie a disparu : Damascius se borne à dire, en paraphrasant d'ailleurs Platon, que l'harmonie ne peut pas être davantage harmonisée en tant qu'elle s'identifie à l'âme, sans préjuger de ce que serait l'harmonie en tant que telle.

IV

Les difficultés que nous avons repérées dans l'interprétation de Damascius apparaissent également dans les autres résumés schématiques que la tradition des commentateurs nous a transmis (et elles y sont même encore plus évidentes en raison de la nécessité de schématisation elle-même qui conduit l'auteur à composer des listes très concises, susceptibles de marquer clairement les différences entre les arguments).

Prenons d'abord en considération le résumé de la réfutation de Socrate qu'on peut lire dans le commentaire de Jean Philopon au *De anima* d'Aristote. Philopon tire du passage du *Phédon* cinq arguments contre la doctrine de l'âme-harmonie. Les deux premiers sont ceux que tout le monde admet, comme nous l'avons dit ci-dessus, aussi bien parmi les anciens que parmi les modernes, c'est-à-dire : 1) la contradiction entre la doctrine de l'âme-harmonie et celle de la réminiscence (argument *ad hominem*) ; 2) l'incompatibilité entre la capacité de l'âme à commander au corps et l'hypothèse qu'elle soit une harmonie du corps. Le cinquième argument de l'exposé de Philopon n'est qu'une sorte d'appendice à la preuve qui conclut à l'impossibilité pour l'âme-harmonie d'une variation morale : le cas échéant, on pourra aussi dire que toutes les âmes seront vertueuses dans la même mesure. Il est vrai que cette déduction est effectivement présente dans le texte du *Phédon* (94a1–b3). Mais elle n'est qu'un supplément rhétorique (voir les mots qui l'introduisent, μᾶλλον δέ) à une argumentation qui est déjà formellement complète en 93e7–10, où Socrate a montré que l'âme-harmonie ne peut participer plus ou moins qu'une autre aussi bien du vice que de la vertu ; ce qui signifie en définitive que l'âme-harmonie n'est pas sujette à l'appréciation morale. Il est évident que Socrate, pour rendre son argumentation plus vive et plus convaincante, a souhaité manifester à ses interlocuteurs (et Platon à ses lecteurs) l'absurdité éclatante d'un monde dans lequel tout un chacun est vertueux ; mais à la rigueur il est clair que, là où il n'y a pas de vice, il n'y a pas non plus de vertu.

Les autres arguments de Philopon résultent de sa reconstruction du passage que nous sommes en train de discuter, à savoir 93a11–94b3. Les voici :

> 3) l'harmonie admet le plus et le moins (on dit, en effet, que cette lyre est plus harmonisée que celle-là) ; l'âme en revanche n'admet pas le plus et le moins : en effet, l'âme ne devient pas plus âme que soi-même ; ni même une âme plus qu'une autre ; donc l'âme n'est pas une harmonie[5].
>
> PHILOPON, *In De an.* 142.22–26

> 4) l'âme admet la vertu et le vice (…), si bien qu'elle admet l'harmonie et le manque d'harmonie (…). Mais l'harmonie ne peut admettre l'harmonie et le manque d'harmonie ; il serait en effet ridicule de dire que l'harmonie admet l'harmonie ou, à l'inverse, que tout en demeurant harmonie elle admet le manque d'harmonie. Donc l'âme n'est pas une harmonie[6].
>
> PHILOPON, *In De an.* 142.26–31

Il apparaît que quelque chose ne marche pas dans cette reconstruction lorsqu'on constate que les deux arguments se fondent sur deux prémisses qui partagent une certaine similitude, mais sont opposées l'une à l'autre : que signifie que l'harmonie admet le plus et le moins sinon qu'une harmonie peut progressivement perdre son degré d'harmonisation, au point que l'harmonie se transforme en un manque d'harmonie ? Dès lors, s'il est vrai que l'harmonie admet le plus et le moins, pourquoi serait-il ridicule de dire qu'une harmonie peut accueillir le manque d'harmonie, c'est-à-dire se détériorer au point de perdre toute harmonisation ? Ces deux prémisses sont en effet fortement problématiques.

La seconde prémisse du troisième argument de Philopon, où l'on dit que l'âme n'admet pas de degrés, est évidemment tirée de 93b4–6, où on lit que l'âme ne peut pas être plus ou moins âme[7]. Mais où Philopon prend-il la première prémisse du même argument, disant que l'harmonie admet le plus et le

---

5 Ἡ ἁρμονία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιδέχεται· λέγομεν γὰρ μᾶλλον ἡρμόσθαι τήνδε τὴν λύραν τῆσδε· ἡ δὲ ψυχὴ οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον· οὐ γὰρ γίνεται ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ μᾶλλον ψυχὴ καὶ ἧττον ψυχή· ἀλλ' οὐδ' ἄλλη ἄλλης· ἡ ψυχὴ ἄρα οὐκ ἔστιν ἁρμονία.

6 Ἡ ψυχὴ ἀρετὴν καὶ κακίαν ἐπιδέχεται (…) ὥστε ἡ ψυχὴ ἁρμονίαν καὶ ἀναρμοστίαν ἐπιδέχεται (…) ἡ δὲ ἁρμονία ἁρμονίαν καὶ ἀναρμοστίαν οὐκ ἐπιδέχεται· καταγέλαστον γὰρ τὸ λέγειν τὴν ἁρμονίαν ἁρμονίαν ἐπιδέχεσθαι ἢ πάλιν μένουσαν ἁρμονίαν ἀναρμοστίαν ἐπιδέχεσθαι. Ἡ ἄρα ψυχὴ οὐκ ἔστιν ἁρμονία.

7 – Ἦ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχήν ; – Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.

moins ? Il n'y a pas d'autre passage utile à ce propos que les lignes 93a11–b2[8]. Or, dans ce passage, Socrate ne dit pas (laissons de côté le fait qu'il ne s'agit pas d'assertions mais de questions, puisqu'une réponse affirmative est attendue) que l'harmonie admet le plus et le moins (d'harmonie, d'harmonisation ou de quoi que ce soit) ; il dit que dans le cas où l'harmonie admet des gradations quant à son être (plus ou moins) harmonisée (en supposant que cela soit possible), ces gradations se traduiraient dans son être (plus ou moins) harmonie.

En ce qui concerne le quatrième argument de Philopon, les mêmes problèmes se présentent. Si en effet on voit clairement d'où, dans le texte platonicien, Philopon tire la première prémisse (93c3–8, où l'on dit que la vertu et le vice sont, respectivement, l'harmonie et le manque d'harmonie de l'âme), quel est le support textuel de la seconde prémisse, c'est-à-dire que l'harmonie n'admet pas l'harmonie et le manque d'harmonie ? Le candidat le plus probable se trouve aux mêmes lignes 93c3–8. Mais on peut constater que Socrate ne comprend pas ce qu'il dit comme une prémisse indépendante. Telle est l'opinion de Philopon, qui considère l'éventualité exprimée dans ces lignes (une harmonie qui accueille une autre harmonie ou un manque d'harmonie) comme simplement « ridicule » (et donc comme si Socrate voulait dire que cela suffit par soi-même à réfuter l'hypothèse). Au contraire, ni Simmias ni Socrate ne manifestent que l'éventualité dont on parle est absurde en tant que telle. Le premier dit que l'opinion dont on parle correspond à peu près à ce que devraient dire les partisans de la doctrine de l'âme-harmonie (93c9–10) ; et le second (93d1–4) ne discute pas l'affirmation selon laquelle une âme-harmonie serait obligée d'admettre l'harmonie et le manque d'harmonie, mais il se borne à remarquer qu'elle contraste avec ce qu'on avait admis en 93b4–6, c'est-à-dire le passage où Socrate soutenait que l'âme en tant qu'âme n'admet pas de degrés. En effet, les lignes 93d1–4 ne sont qu'une répétition de 93b4–6 avec l'adjonction d'un lien explicite à l'identité hypothétique de l'âme-harmonie. Si donc il est vrai qu'une harmonie ne peut admettre ni une autre harmonie ni le manque d'harmonie, cela n'est pas dû à une absurdité évidente (peu importe que celle-ci soit relative à l'harmonie en tant que telle ou valable pour tout sujet), mais dépend du fait que l'harmonie a été assimilée par hypothèse à l'âme ; donc, c'est seulement en tant qu'âme (et non en tant qu'harmonie) qu'elle ne reçoit ni harmonie ni manque d'harmonie.

Les difficultés que nous venons d'observer chez Damascius et Philopon dépendent du fait que tous deux ont manqué la véritable structure de l'argument exposé par Socrate dans les lignes 93a11–94b3. Cela entraîne les consé-

8 Ἦ οὐχί, ἦ δ' ὅς, ἂν μὲν μᾶλλον ἁρμοσθῇ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴπερ ἐνδέχεται τοῦτο γίγνεσθαι, μᾶλλόν τε ἂν ἁρμονία εἴη καὶ πλείων, εἰ δ' ἧττόν τε καὶ ἐπ' ἔλαττον, ἥττων τε καὶ ἐλάττων ; – Πάνυ γε.

quences suivantes: 1) Philopon croit erronément que, dans notre passage, il y a deux arguments différents (ne considérons pas, pour les raisons énoncées, l'argument que nous avons appelé « appendice »); 2) Damascius, pour sa part, dans la lecture du passage où il manifeste qu'il croit à la présence d'un seul argument, n'arrive pas à justifier tous les éléments du texte platonicien; à l'inverse, lorsqu'il cherche à prendre en compte le texte platonicien dans son ensemble, son raisonnement se dédouble en deux arguments différents.

V

Pour résoudre ce problème de manière satisfaisante, il faut partir des deux prémisses suivantes:

1) la seule raison donnée par le texte du fait qu'une harmonie ne peut accueillir en soi ni une autre harmonie ni un manque d'harmonie consiste dans le fait que l'hypothèse identifie l'harmonie à l'âme, et que l'âme, en tant qu'âme, ne supporte pas de degrés.
2) Le sens des lignes 93a11–b3 est que dans le cas où l'harmonie admet des gradations quant à son être (plus ou moins) harmonisée (en supposant que cela soit possible), ces gradations se traduiraient dans son être (plus ou moins) harmonie.

Sur la base de ces présuppositions, voici comment on peut comprendre l'argument platonicien[9]. Pour qu'il soit valable, on doit pouvoir montrer qu'alors qu'une âme doit être plus ou moins harmonisée (étant donné que la vertu et le vice sont, respectivement, harmonie et manque d'harmonie de l'âme), cela est interdit à l'âme quand elle est identifiée à l'harmonie. Pour établir ce point, le passage fondamental est 93a11–b3 (une phrase qui à mon avis n'a presque jamais été correctement comprise, ni par les anciens ni par les modernes). Ici, Platon veut signaler que pour une harmonie, la variation du degré d'harmonisation, qui dans des sujets différents pourrait ne provoquer qu'une modification accidentelle, est dans le cas présent cause d'une modification essentielle, qui aurait pour effet (si elle était possible) le changement de la nature même de l'harmonie en tant que telle. Ce point est mis en lumière par Socrate lorsqu'il dit que, pour une harmonie, un changement de degré d'*harmonisation* (qualité) ne serait pas seulement un changement de qualité, mais un changement d'essence, dans la mesure où il entraînerait aussi un chan-

9 Je suis la reconstruction de Trabattoni, 'La teoria dell'anima-armonia'.

gement du degré d'*harmonie*. En d'autres termes, le texte ne dit rien à propos de l'harmonie en tant que telle et donc n'exclut pas qu'elle puisse changer quant à son degré d'harmonie/harmonisation (ce qui revient à dire, *pace* Philopon, que le texte ne suggère nulle part que pour Socrate et Simmias l'hypothèse d'une harmonie qui admette harmonie et manque d'harmonie soit ridicule en soi). Mais cela est interdit en raison du fait que l'harmonie a été identifiée à l'âme et qu'aucune âme ne peut être plus ou moins âme. Platon veut dire qu'une variation de ce genre introduirait dans l'âme-harmonie une variation essentielle, que l'âme ne peut pas subir en restant âme. Appliquant une terminologie aristotélicienne, on pourrait dire que l'âme, en tant que substance, ne tolère pas de degrés ; mais si elle était harmonie, la variation d'harmonisation représentée par l'exposition naturelle de l'âme à la vertu et au vice entraînerait pour l'âme une modification substantielle, c'est-à-dire un processus de corruption (ce que le vice n'a évidemment pas le pouvoir de déclencher)[10].

VI

Nous sommes maintenant en mesure de découvrir où les interprétations de Philopon et de Damascius s'égarent. Tous les problèmes concernent l'interprétation des lignes 93a11–b3, qui sont tour à tour entendues comme si Socrate voulait *affirmer* la possibilité que l'harmonie tolère des degrés, ou bien comme s'il voulait la *nier* (tandis que ce passage, comme nous l'avons vu, ne dit ni l'une ni l'autre chose). Philopon se situe du côté de l'affirmation. Le premier résultat de cette supposition est que surgit soudainement un argument qui court-circuite le raisonnement entier : l'harmonie est qualité (admet des degrés), l'âme est substance (n'admet pas de degrés). Le second résultat est que l'autre argument est fondé sur une prémisse arbitraire : pourquoi une harmonie ne peut-elle admettre ni une autre harmonie ni un manque d'harmonie ? La réponse correcte est que pour une âme-harmonie, le changement d'harmonisation entraînerait un changement d'essence, puisque c'est exactement ce qui arrive à une harmonie lorsqu'elle est plus ou moins harmonisée. Mais ce dernier point est établi par 93a11–b3, qui ne peut pas être utilisé par Philopon dans ce but, puisqu'il le comprend d'une façon différente. Sa reconstruction est donc boiteuse (et son recours au « ridicule » marque justement ce caractère boiteux).

Les choses sont un peu différentes chez Damascius. Si l'impossibilité pour l'âme-harmonie d'accueillir harmonie et manque d'harmonie découle aussi

10 Cf. l'argument en faveur de l'immortalité de l'âme exposé en *Resp.* x 608d–610a.

du fait que l'harmonie ne tolère pas de degrés, cela implique que les lignes 93a11–b3 doivent être interprétées d'une façon contraire à celle choisie par Philopon (c'est-à-dire : l'harmonie n'admet pas de degrés). Mais dans ce cas, la prémisse suivante (il est impossible qu'une âme soit plus ou moins âme) devient inutile : il suffirait de dire, pour que l'argument fonctionne, que l'âme doit pouvoir tolérer des degrés d'harmonisation, tandis que l'harmonie ne le peut pas.

Si, au contraire, ladite impossibilité ne découle que de l'assimilation de l'harmonie avec l'âme, alors c'est l'autre prémisse (93a11–b3) qui devient inutile : il suffirait de dire que l'harmonie, en tant qu'âme, ne peut pas être plus ou moins harmonisée, tandis que l'âme doit l'être (sans mettre en jeu les caractéristiques de l'harmonie en tant que telle, comme Socrate semble le faire en 93a11–b3). Si, de plus, les lignes 93a11–b3 sont interprétées au sens où l'harmonie ne tolère pas de degrés, alors, comme nous l'avons vu chez Philopon, surgit le court-circuit de l'argument catégoriel.

Tous ces problèmes sont résolus, au contraire, si les lignes 93a11–b3 sont interprétées comme nous l'avons proposé : c'est-à-dire au sens où elles n'ont le but ni d'affirmer ni de nier que l'harmonie tolère des degrés, mais d'établir l'équivalence des degrés d'harmonisation et des degrés d'harmonie : ce qui est nécessaire, comme nous l'avons vu, à la validité de l'argument.

Si l'interprétation que nous avons proposée est correcte, bien que l'on trouve dans le texte du *Phédon* une phrase qui pourrait rappeler la doctrine aristotélicienne des catégories (93b4–6, où on lit qu'aucune âme ne peut être plus ou moins âme qu'une autre), on ne trouve pas l'argument « catégoriel » contre la doctrine de l'âme-harmonie. Un argument catégoriel est présent, au contraire, dans les fragments et les témoignages que nous avons de l'*Eudème* d'Aristote. Selon les comptes rendus concordants de Philopon et de Damascius, Aristote, dans son dialogue de jeunesse (qui, comme c'est bien connu, était modelé sur l'exemple du *Phédon*), aurait réfuté la doctrine de l'âme-harmonie au moyen de deux preuves. La seconde, qui ne nous intéresse pas ici, dit que si le manque d'harmonie des éléments de l'être vivant est la maladie, alors l'harmonie des mêmes éléments devrait être la santé, et non pas l'âme. Mais voyons le premier argument d'Aristote dans les termes de Philopon :

> il y a un contraire qui est opposé à l'harmonie, c'est-à-dire le manque d'harmonie : mais à l'âme il n'y a rien de contraire ; donc l'âme n'est pas harmonie[11].

11 Philopon, *In De an.* 144.24–25 : Τῇ ἁρμονίᾳ (…) ἔστι τι ἐναντίον ἡ ἀναρμοστία, τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία ἐστίν (= Aristote, *Eudème*, fr. 7 Ross).

Nous trouvons presque la même formule chez Damascius, à la seule différence qu'il affirme explicitement la substantialité de l'âme : οὐσία γάρ[12].

Cet argument n'est identique à l'argument catégoriel que l'on voudrait attribuer à Platon que dans sa conclusion, c'est-à-dire que l'âme est substance, tandis que l'harmonie est qualité. Mais la preuve de cette différence d'appartenance catégorielle n'est pas la même. Alors que dans le premier cas la dissociation était causée par le fait que l'âme, à la différence de l'harmonie, n'accepte pas de degrés, Aristote dans l'*Eudème* fait appel à une autre différence entre substance et qualité, elle aussi évoquée dans les *Catégories* : la qualité tolère les contraires, la substance ne les tolère pas[13].

Une troisième formulation de l'argument catégoriel se trouve chez Némésius, qui pourtant ne cite pas les réfutations de l'*Eudème*, mais seulement celles du *Phédon*. Lui aussi, comme Philopon, reconnaît cinq arguments dans le texte platonicien. Les quatre premiers correspondent aux arguments cités par Philopon : outre les deux preuves platoniciennes incontestées (la doctrine de l'âme-harmonie est en contradiction et avec la réminiscence et avec le pouvoir qu'a l'âme de commander au corps), Némésius redouble également, exactement comme le fera Philopon, le troisième argument platonicien (l'harmonie tolère des degrés, l'âme non ; l'âme peut accueillir en elle le manque d'harmonie, l'harmonie non). Quant au cinquième argument, au lieu de l'appendice « éthique » qu'on lit chez Philopon (si l'âme était harmonie, toutes les âmes seraient également vertueuses), Némésius propose une version plus élaborée de l'argument catégoriel attribué par Philopon et Damascius à l'*Eudème* :

> l'âme, à cause du fait qu'elle accepte alternativement les contraires, est substance et substrat, tandis que l'harmonie est qualité et dans un substrat ; mais la substance est différente de la qualité ; et donc l'âme est autre chose que l'harmonie[14].
>
> NEMESIUS, *Nat. hom.* 2, 23.18–20

Entre en scène, dans ce texte, une autre des différences entre substance et qualité signalées dans le traité aristotélicien des *Catégories* :

12 Fr. 7 Ross.

13 *Cat.* 5, 3b24–25 : Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι ; 10b12 : Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν.

14 Ἔτι ἡ ψυχὴ τῷ ἐπιδέχεσθαι τὰ ἐναντία παρὰ μέρος οὐσία ἐστὶ καὶ ὑποκείμενον, ἡ δὲ ἁρμονία ποιότης καὶ ἐν ὑποκειμένῳ· ἡ δὲ οὐσία ποιότητος ἕτερον·.

> Mais ce qui est surtout propre à la substance, semble-t-il, c'est que, tout en étant la même et une numériquement, elle est capable de recevoir les contraires. Ainsi, pour le reste, ne peut-on mettre en avant, parmi tout ce qui n'est pas substance, la moindre chose qui, étant numériquement une, soit capable de recevoir les contraires. Ainsi, la couleur, si elle est une et la même numériquement, ne sera pas noire et blanche, pas plus que la même action, numériquement une, ne sera vilaine (φαύλη) et excellente (σπουδαία).
>
> ARISTOTE *Cat.* 5, 4a10–16 (tr. BODÉÜS)

Bien que rien de tel ne se trouve réellement dans le texte du *Phédon*, il est évidemment très séduisant pour un Platonicien de rapprocher ce passage des lignes 93c3–8, où Socrate affirme la nécessité que l'âme puisse accueillir des contraires tels que l'ἀρετή et la κακία (très semblables, d'autre part, à φαύλη et à σπουδαία dans le texte aristotélicien).

Il semble donc évident que l'argument catégoriel contre la doctrine de l'âme-harmonie est, pour les philosophes platoniciens (ou platonisants, comme Némésius), qu'ils soient ou non intéressés à montrer l'accord substantiel entre Platon et Aristote, un morceau typique de théorie aristotélicienne (dans notre cas : les caractéristiques propres à la substance inhérentes à la doctrine des catégories) qui peut être heureusement exploité par un Platonicien : d'autant plus que cette théorie aristotélicienne paraît trouver un antécédent clair dans le texte du *Phédon* lui-même. Ces passages du *Phédon*, d'un point de vue plus général, pouvaient être utilisés (bien entendu, par les Platoniciens ayant un intérêt à réaliser une opération de ce genre) pour montrer que la doctrine aristotélicienne des catégories n'était pas du tout incompatible avec la pensée de Platon. D'autant plus que le chemin inverse était également susceptible d'être parcouru : renforcer les raisonnements du *Phédon*, comme il arrive chez Némésius, au moyen d'arguments tirés de la doctrine aristotélicienne des catégories, bien que ces arguments ne figurent pas dans le texte platonicien. Fort emblématique, à ce propos, est la position de Plotin. Dans le court paragraphe de *Enn.* IV 7 [2] 8 qu'il consacre à réfuter la doctrine de l'âme-harmonie (8^4), il rappelle d'abord, à peu près comme l'avait fait Aristote, que contre cette théorie (qu'il attribue sans erreur aux Pythagoriciens) « on a déjà énoncé beaucoup d'arguments » ; ensuite, il mentionne parmi d'autres les deux arguments de l'*Eudème*, notamment l'argument catégoriel : « l'âme est une substance et l'harmonie n'est pas une substance »[15].

15 Τὸ μὲν (sc. ἡ ψυχὴ) οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία (IV 7 [2], 8^4.14).

VII

Mais ce qui selon moi est encore plus intéressant est que l'argument catégoriel, exactement là où il semble se faire le véhicule d'une harmonie entre Platon et Aristote, montre en même temps une différence décisive et inébranlable entre les deux philosophes. Il est frappant, en premier lieu, que dans la réfutation de la théorie de l'âme-harmonie que l'on trouve dans le *De anima* d'Aristote[16] l'argument catégoriel ait disparu. Aristote commence son examen en remarquant que cette théorie a déjà été mise à l'épreuve dans les discussions qui se faisaient en commun (allusion très probable aux débats qui se déroulaient à l'intérieur de l'Académie). De cette façon, Aristote rend explicite le fait que sa contribution au sujet s'insère dans une discussion déjà bien avancée, de sorte que l'omission qui suit ne peut pas être accidentelle. Au contraire, tout se passe comme si l'Aristote mûr du *De anima* avait voulu expressément éliminer l'argument catégoriel, évidemment parce qu'il ne lui accordait plus sa confiance. En effet, dans la série des arguments du *De anima* (dont nous négligeons ici l'analyse, dans la mesure où elle n'a pas de rapport avec notre propos), nous trouvons l'autre argument de l'*Eudème*[17]. Mais pour quelle raison, pourrait-on se demander, l'Aristote du *De anima* n'est-il plus intéressé par l'argument catégoriel ?

La seule réponse raisonnable qui me vienne à l'esprit est la suivante. L'Aristote de l'*Eudème*, à peu près comme le Platon du *Phédon*, considère comme un trait essentiel de l'œuvre qu'il est en train d'écrire l'immortalité de l'âme. Il a donc grand intérêt à montrer que l'âme est une substance au sens le plus fort du terme (c'est-à-dire que l'âme est une entité indépendante et séparée du corps). Mais ce but ne figure plus au programme de l'auteur du *De anima*. Selon cet Aristote, l'âme n'est substance que dans la mesure où la forme est substance (cf. *De an.* II 1, 412a19–21), et la forme n'est séparable du corps que dans la pensée (*Metaph.* H 1, 1042a29). On pourrait même ajouter que, dans la doctrine des catégories elle-même, la différence entre substance et qualité n'est pas marquée de façon suffisamment nette pour permettre, comme le prétendent Némésius et Damascius, d'en tirer une dissociation immédiate et sans équivoque (ce qui est substance, par le seul fait d'être substance, ne peut pas être qualité). On lit en effet dans les *Catégories* qu'alors que la substance première est toujours un τόδε τι, la substance seconde signifie plutôt une certaine qualité

---

16 *De an.* I 4, 407b27–408a28.

17 *De an.* I 4, 408a1–3.

(ποιόν)[18]; et même si l'âme n'est évidemment pas une substance seconde, cela suffit néanmoins à invalider la structure formelle de l'argument catégoriel.

Tout ce que nous venons de dire est étroitement lié, de manière évidente, à la question du statut ontologique de la forme chez Aristote, qui doit évidemment occuper une place intermédiaire entre la forme-substance platonicienne, qui peut à juste titre être nommée substance parce qu'elle peut exister seule, séparément du corps, et une forme qui, précisément à cause du fait qu'elle n'est pas réellement séparée, risque toujours d'être assimilée à la qualité, donc de ne pas exister comme τόδε τι (ce qui peut même signifier qu'elle n'existe pas en général). À travers une analyse très approfondie de l'œuvre d'Alexandre d'Aphrodise, Marwan Rashed est parvenu à la conclusion que la philosophie alexandrinienne est une sorte d'essentialisme visant précisément à contenir la dégradation de la forme qui apparaît de toute évidence chez beaucoup de philosophes péripatéticiens après Aristote[19]. Ce qui nous intéresse dans cette histoire est que, dans la mesure où, dans certains textes d'Aristote (par exemple *Metaph.* Z ou les traités de biologie), l'âme représente le cas exemplaire de la notion de forme, la dégradation que subit la forme chez certains philosophes péripatéticiens se montre surtout dans la dégradation parallèle de la consistance ontologique de l'âme, parfois précisément mise en mouvement par l'acceptation de la doctrine de l'âme-harmonie. C'est le cas, notamment, des deux Aristotéliciens Aristoxène et Dicéarque, qui selon certains témoignages n'ont accepté la doctrine de l'âme-harmonie que pour dire, en fin de compte, que l'âme n'existait tout simplement pas[20].

18 *Cat.* 5, 3b15–16.

19 M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin: de Gruyter, 2007.

20 Voir, sur ces développements, H.B. Gottschalk, 'Soul as Harmonia', *Phronesis* 2, 1971, 179–198.

« Nombreux sont les porteurs de thyrse, mais rares les Bacchants »

Olympiodore et Damascius sur le Phédon

Bram Demulder et Gerd Van Riel

Dans cette contribution, nous entendons faire le point sur les doctrines et méthodes néoplatoniciennes mises en œuvre dans le commentaire sur le *Phédon* d'Olympiodore et les comparer à celles de Damascius[1]. Ces observations nous conduiront à nuancer le jugement porté sur Olympiodore, jugement qui a souvent été guidé par des préjugés sur la relation entre païens et chrétiens à Alexandrie au sixième siècle.

1 Athènes et Alexandrie

Beaucoup d'eau a coulé dans le Nil depuis que K. Praechter a marqué de son empreinte l'interprétation du néoplatonisme alexandrin[2]. Sa thèse, selon laquelle l'École d'Alexandrie refoule les principes supérieurs du néoplatonisme pour retourner vers le médio-platonisme, donc vers une interprétation du platonisme qui se conforme au créationnisme chrétien, a été abandonnée depuis la parution des travaux d'I. Hadot[3]. Celle-ci a démontré que Hiéroclès

1 Sur les deux commentaires, voir S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden : Brill, 2011.

2 K. Praechter, 'Richtungen und Schulen im Neuplatonismus', in : *Genethliakon Carl Robert*, Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1910, 105–156 ; id., 'Christlich-neuplatonische Beziehungen', *Byzantinische Zeitschrift* 21, 1912, 1–27. Voir aussi ses articles sur Hiéroclès et Simplicius dans la *Realencyclopädie*. La thèse de Praechter a été défendue par T. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München : Berchmans, 1976 et N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie : filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du* v*e siècle*, Leiden : Brill, 1986.

3 I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris : Études augustiniennes, 1978 ; ead., 'Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès. À propos du livre de N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès d'Alexandrie*', *Revue des études grecques* 103, 1990, 241–262 ; ead., 'À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien. Dernière

 | doi: 10.1163/9789004289543_014

du moins, contemporain de Proclus, ne s'était pas vraiment écarté de ses collègues athéniens. Il est vrai cependant que ces penseurs païens vivaient en des temps peu propices : Hiéroclès fut victime d'agressions à Constantinople et fut exilé avant de pouvoir retourner à Alexandrie pour reprendre son poste à l'école[4]. Mais il n'y a aucune raison suffisante pour conclure que l'attitude hostile des chrétiens aurait mené les Néoplatoniciens à cacher, voire à rejeter leurs doctrines ni même leurs pratiques païennes.

Au temps d'Olympiodore, les choses semblent avoir changé à Alexandrie, mais pour un mieux : Olympiodore jouit apparemment d'une liberté d'esprit sans trop de contraintes[5]. Néanmoins, la littérature sur Olympiodore semble accepter le fait que, comme le dit L.G. Westerink, « *the compromise philosophy of Alexandria was developed under the stress of constant pressure and occasional persecution* »[6]. Westerink ajoute que la liberté relative d'Olympiodore était due

réponse à M. Aujoulat', *Revue des études grecques* 106, 1993, 430–459. La thèse de Praechter avait déjà été critiquée par A.C. Lloyd, 'Athenian and Alexandrian Neoplatonism', in : A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1970, 316. Pour un aperçu de la discussion, voir aussi K. Verrycken, 'The metaphysics of Ammonius son of Hermeias', in : R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1990, 199–204 et I. Hadot, 'Hiéroclès d'Alexandrie', in : R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris : CNRS Éditions, 2000, 691–692.

4 Damascius, *V. Isid.* fr. 106. Pour d'autres exemples et un aperçu général mais impressioniste, voir P. Athanassiadi, 'Persecution and Response in Late Paganism. The Evidence of Damascius', *Journal of Hellenic Studies* 113, 1993, 1–29.

5 H. Tarrant, 'Olympiodorus and History', in : T.W. Hillard et al. (eds.), *Ancient History in a Modern University. Volume II : Early Christianity, Late Antiquity, and Beyond*, Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1998, 417 (repris dans : id., *From the Old Academy to Later Neo-Platonism. Studies in the History of Platonic Thought*, Aldershot : Ashgate, 2010) ; J. Opsomer, 'Olympiodorus', in : L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge : Cambridge University Press, 702–703 ; R. Jackson – K. Lycos – H. Tarrant (tr.), *Olympiodorus. Commentary on Plato's* Gorgias, Leiden : Brill, 1998, 6.

6 L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume I : Olympiodorus*, Amsterdam : North Holland, 1976, 25. Voir aussi p. 24 et Opsomer, 'Olympiodorus', 704 : « *Olympiodorus' attitude is not so much one of reconciliation or compromise, but rather seems to be inspired by the kind of caution characteristic of those living under an adverse regime.* » Cf. H. Tarrant, 'Olympiodorus and the Surrender of Paganism', *Byzantinische Forschungen* 24, 1997, 181–192, 185 : « [*Olympiodorus'*] *promotion of Greek culture and philosophy* (...) *is presented in such a way as to avoid giving offence to the Christian religion* » (aussi p. 187) ; C. Wildberg, 'Olympiodorus', in : E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Fall 2008 Edition*), § 2 : « *Olympiodorus was expertly evasive of trouble from the audience* ».

au fait que les chrétiens étaient eux-mêmes préoccupés par le conflit sur le monophysisme, qui affaiblissait l'autorité centrale[7].

Or même ce jugement nous paraît trop influencé par des préjugés sur la relation entre chrétiens et païens. Pour le peu que nous sachions des conditions historiques, il semble qu'au sixième siècle les païens n'étaient pas seulement tolérés à Alexandrie, mais occupaient même une position respectée dans la société. Parmi leurs élèves se trouvaient des chrétiens bien éduqués qui, il est vrai, prenaient leurs distances à l'égard du paganisme, mais qui suivaient néanmoins les cours de professeurs néoplatoniciens[8]. Olympiodore lui-même se réfère plusieurs fois aux ἐγκύκλιοι ἐξηγήσεις, qui semblent avoir été une sorte de programme de hautes études destiné à un large public[9]. Tout comme à Athènes d'ailleurs, l'enseignement dans son école dépassait le *curriculum* de lecture d'Aristote et de Platon. On y suivait des cours du *quadrivium*, de médecine et sans doute aussi de rhétorique[10]. Comme nous le verrons à partir de quelques exemples, ce programme avait été simplifié par rapport aux études platoniciennes que Damascius dispensait à Athènes, mais tout porte à croire qu'il s'agissait d'un programme ouvert à tous ceux qui cherchaient une bonne éducation classique. Pourquoi ce type de prestige ne pourrait-il pas avoir été reconnu par les chrétiens ? Ce serait plutôt l'évolution ultime de la vision exprimée par Proclus et Damascius, qui estimaient que le christianisme était une doctrine (d'ailleurs non durable) soutenue par les masses[11], tandis qu'ils se présentaient eux-mêmes, les païens, comme les gardiens de la grande tradition classique. Olympiodore est en effet un professeur qui ne laisse de côté aucune occasion d'étaler sa connaissance de la culture classique et qui, du reste, déplore la perte de culture à son époque :

---

7 Cf. L.G. Westerink (éd.) – J. Trouillard (tr.), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1990, XXX–XXXI.

8 Wildberg, 'Olympiodorus', §1–2 donne un aperçu de l'attrait qu'exerçait la philosophie païenne sur l'élite chrétienne.

9 Westerink, *Olympiodorus*, 27. Cf. Olympiodorus, *In Phd.* I 11 (avec la note de Westerink) et IV 8.

10 Westerink, *Olympiodorus*, 26–27. Voir aussi id., 'Philosophy and Medicine in Late Antiquity', *Janus* 51, 1964, 169–177.

11 Damascius, *V. Isid.* fr. 22 et fr. 238 Photius. Cf. Westerink – Trouillard, *Prolégomènes*, XXIX–XXX, avec Olympiodorus, *In Alc.* 21. Voir aussi H.-D. Saffrey, 'Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens', in : M.-O. Goulet-Cazé – G. Madec – D. O'Brien (éds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. 'Chercheurs de sagesse'. Hommage à J. Pépin*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 421–431 (repris dans id., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris : Vrin, 2000, 207–217).

> Ils [les poètes de l'ancien temps] ne savaient pas qu'il existerait une société corrompue qui honore seulement l'apparence et ne cherche absolument pas ce qui est caché dans les profondeurs du mythe.
>
> OLYMPIODORE, *In Gorg.* 46.4 ; tr. TROUILLARD[12]

C'est certes une réaction contre la société chrétienne, toutefois il importe de voir que l'accent est mis non pas sur le christianisme, mais sur la perte de profondeur dans la culture[13]. À tout le moins, certains membres de la nouvelle élite chrétienne doivent avoir partagé ces vues, en reconnaissant les bénéfices de l'éducation que l'école païenne pourrait procurer à leurs enfants.

Nous souhaitions présenter ces réflexions quelque peu spéculatives de façon à aplanir le sol avant d'entamer la comparaison entre Damascius et Olympiodore. L'hypothèse d'une aversion chrétienne nous semble en effet inutile pour rendre compte des faits, la simplification des doctrines dans le programme d'études pouvant s'expliquer par d'autres motifs.

Prenons un seul exemple tiré du commentaire d'Olympiodore sur le *Gorgias* avant de nous concentrer sur le *Phédon*. Dans l'*In Gorgiam* (47.2–3), Olympiodore fait référence aux ordres divins, en laissant ouverte la question de savoir si ces ordres sont des hypostases ou des attributs du premier principe. Voilà une question névralgique qu'aucun proclien ne pourrait laisser sans conclusion. L'interprétation du *Parménide* par Proclus tend à rejeter toute lecture qui douterait de l'existence des ordres divins en tant qu'hypostases. En ce sens, l'indécision d'Olympiodore pourrait facilement être comprise comme étant motivée par une précaution particulière visant à ne pas provoquer ses élèves chrétiens. On pourrait inférer qu'Olympiodore lui-même avait une doctrine précise à ce sujet, qu'il n'aurait pas osé confier à son public. Mais le commentaire sur l'*Alcibiade* contredit de façon évidente cette hypothèse, quand Olympiodore indique que l'Un est suivi par la triade être–vie–intellect et accepte donc sans difficulté la version standard du néoplatonisme[14].

---

12 Dans Westerink – Trouillard, *Prolégomènes*, XXVII. Cf. aussi Olympiodorus, *In Alc.* 149.

13 Cf. Tarrant, 'Olympiodorus and the Surrender of Paganism', 182–183 : « *We find in Olympiodorus a teacher of antiquity, in this case of the Greek heritage that might find itself disappearing, threatened with extinction largely because of the unacceptable nature of Greek religion in a Christian era.* (…) *For the Greek community at Alexandria* (…) *he must have been performing an important service, akin to the service which the classicist offers today.* » Cf. Jackson – Lycos – Tarrant, *Olympiodorus. Commentary on Plato's* Gorgias, 8–11.

14 *In Alc.* 109–111. Voir aussi Opsomer, 'Olympiodorus', 705.

Mais qu'est-ce qui empêche de prendre au sérieux ce que dit ici Olympiodore ? On sait par d'autres sources que le *Parménide* avait perdu son statut de texte théologique dans l'école d'Alexandrie. Olympiodore et ses élèves ne semblent même pas connaître le texte. Comme l'indique L.G. Westerink, Olympiodore cite le *Parménide* en l'appelant *Phédon*, Elias y renvoie sous le nom du *Sophiste* et tous (y compris Philopon et un commentateur anonyme) considèrent le *Parménide* comme un texte où Platon s'occupe de logique formelle et non de théologie[15]. Or, si le *Parménide* a perdu son statut théologique, tout change. Non seulement le *curriculum* platonicien est renversé, bien que l'école ait gardé l'ordre traditionnel des dialogues, comme en témoigne l'auteur anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (24–26)[16], mais les doctrines doivent également avoir changé. On ignore la relation entre cause et effet : le *Parménide* a-t-il perdu son statut à cause des seuls changements doctrinaux, ou a-t-on privilégié d'autres dialogues, de sorte que le *Parménide* ne servait plus de plat de résistance dans l'éducation platonicienne ? Il est toutefois plus probable que ce soit à cause de changements doctrinaux qu'on n'ait plus suivi le *Parménide*, sans quoi il est difficile de comprendre comment ce dialogue a pu garder sa position traditionnelle dans l'ordre pédagogique : si l'on privilégiait d'autres dialogues, il eût été facile de modifier cet ordre.

Il convient dès lors de chercher ces divergences doctrinales et nous pensons les entrevoir dans ce passage du commentaire sur le *Gorgias*. Si Olympiodore ne tranche pas entre l'interprétation proclienne des hypostases divines et celle d'un Hiéroclès qui considère les ordres divins comme des attributs divins, cela peut signifier que, pour Olympiodore, peu importe comment on les envisage, puisqu'il ne s'agit que de notions de notre intelligence dont, à la limite, on ignore le contenu réel. C'est d'ailleurs ce qu'il semble envisager par les mots suivants :

> Ne vous laissez pas abuser par de simples noms, quand vous entendez parler de puissance Kronienne ou Jovienne etc., mais préoccupez-vous des réalités que ces noms représentent ; [considérez] que nous cherchons à signifier quelque chose d'autre en usant de ce langage. Si vous le voulez,

15 Westerink, *Olympiodorus*, 24–25. Cf. Opsomer, 'Olympiodorus', 700.

16 Sur le *curriculum* néoplatonicien, voir A.J. Festugière, 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VIe siècles', *Museum Helveticum* 26, 1969, 281–296 (repris dans : id., *Études de philosophie grecque*, Paris : Vrin, 1971, 535–550) ; Westerink – Trouillard, *Prolégomènes*, LXVII–LXXIV ; D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 2003, 61–68.

> vous pouvez considérer que ces puissances n'ont pas une essence particulière et qu'elles ne sont pas séparées les unes des autres ; vous pouvez les faire reposer dans la Première Cause et dire qu'il y a en elle des puissances intellectives et vivifiantes. Quand donc nous parlons de Kronos, ne vous laissez pas troubler par le nom, mais recherchez ce que je veux dire : Kronos, en effet, est *koros nous*, c'est-à-dire un intellect pur.
>
> OLYMPIODORE, *In Gorg.* 47.2–3 ; tr. TROUILLARD[17]

Ne serait-ce pas là une élaboration de l'idée de Damascius que « nous ne devons pas compter l'intelligible sur les doigts » (*De princ.* III 136.8–9), puisque toute façon d'en parler ne revient qu'à une ἔνδειξις de notre part ? Autrement dit, il est possible que la démarche d'Olympiodore soit un nouveau pas à franchir dans le néoplatonisme post-damascien, à savoir que toutes les affirmations sur les niveaux divins sont des suggestions terminologiques qui séparent des choses en réalité intimement unifiées (et donc ineffables) là-haut[18].

J. Trouillard cite ce passage dans son introduction aux *Prolégomènes* pour affirmer qu'Olympiodore était certainement un philosophe païen qui observait les doctrines néoplatoniciennes de l'École[19]. Il a raison, certes, mais il exagère en ce qui concerne le contraste entre le « nous » et le « vous » sur lequel insiste Olympiodore. Le « vous » ne désigne pas nécessairement les chrétiens, bien que ceux-ci puissent être inclus. Il s'agit plutôt d'un « nous » qui s'identifie à la tradition culturelle, face à un « vous » qui a besoin de recevoir une éducation. À notre avis, il ne s'agit pas de « rendre acceptable son Panthéon pour ses auditeurs chrétiens », comme le dit Trouillard, mais plutôt, pour ce professeur, de considérer qu'il incarne la tradition face à un public non cultivé et de déplorer la perte de l'ancien idéal d'érudition et de culture … une situation difficile à concevoir de nos jours ?

Ce passage offre encore un parallèle avec la pensée de Damascius, à savoir que celui-ci met également l'accent sur l'équivalence entre les différentes manières de représenter les principes. Les Chaldéens, les Orphiques, les Pythagoriciens, les Égyptiens, Platon : tous avaient leur propre terminologie et leurs

---

17 Dans Westerink – Trouillard, *Prolégomènes*, XXIV. Voir aussi *In Gorg.* 4, 3 ; 47, 5.

18 Damascius, *De princ.* III 136, 8–9 et 14–17. Voir G. Van Riel, '« N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts ». Damascius et les principes de la limite et de l'illimité', *Philosophie antique* 2, 2002, 199–219, et id., 'Damascius', in : L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, 667–696.

19 Westerink – Trouillard, *Prolégomènes*, XXV.

propres distinctions pour désigner les principes[20]. Damascius explique que la terminologie employée n'a pas d'importance, y compris la terminologie de Platon, mais qu'il s'agit de comprendre, à travers les expressions symboliques, la réalité intelligible et unifiée[21].

Or, si on relit le passage de l'*In Gorgiam* sous cet angle, il devient clair qu'il ne s'agit pas là d'une innovation étrangère à la tradition néoplatonicienne, mais qu'Olympiodore poursuit une logique déjà entamée par Damascius (et par ses prédécesseurs). Dans ce contexte, il est probable – et compréhensible – que la doctrine chrétienne ait été envisagée elle aussi dans cette démarche syncrétiste et qu'Olympiodore ait voulu montrer comment les diverses traditions visaient les mêmes réalités. Ce point même n'est donc pas étranger au *modus operandi* des Néoplatoniciens. Le « vous » du texte cité renvoie à tous ceux qui doivent apprendre à lire les choses de façon symbolique.

Il ne s'agit donc ni d'une réaction à la domination chrétienne, qui contraint l'auteur à cacher ses doctrines dans un contexte hostile, ni d'un paganisme militant, mais de la position d'un professeur devant un public intéressé, mais peu cultivé.

Tournons-nous à présent vers l'*In Phaedonem*. Notre hypothèse de travail consistera à soutenir que l'aspect décisif du commentaire tient au fait que Olympiodore a constamment tenu compte du public qu'il envisageait[22]. Cette

20 Cf. Tarrant, 'Olympiodorus and the Surrender of Paganism', 190–191, sur les κοιναὶ ἔννοιαι qui jouent un rôle important dans l'œuvre d'Olympiodore.

21 Damascius, *De princ.* II 24.1–24 ; cf. II 2.11–18 ; 10.3–12.

22 Cf. Opsomer, 'Olympiodorus', 702 : « *The alleged superficiality can be explained by the classroom situation and the target audience.* (…) *This professor had a pedagogical and cultural mission. He was a defender of classical* paideia *and Hellenic philosophy* (…). » Voir aussi I. Hadot, 'Le commentaire philosophique continu dans l'antiquité', *Antiquité Tardive* 5, 1997, 174 : « [Les commentaires] ne s'adressent pas à un public anonyme, sans tenir compte de la faculté de compréhension nécessairement très différente d'un lecteur à l'autre, mais ils sont toujours destinés à un lecteur ou à un groupe de lecteurs ayant un niveau de connaissances déterminé. » Cf. e.g. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Études augustiniennes, 1987, surtout p. 9 ; id., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard, 1995 ; et sur Olympiodore, H. Tarrant, 'Politike Eudaimonia : Olympiodorus on Plato's *Republic*', in : K. Boudouris (ed.), *Plato's Political Theory and Contemporary Political Thought*, Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1997, 200 (repris dans : id., *From the Old Academy to Later Neo-Platonism. Studies in the History of Platonic Thought*, Aldershot : Ashgate, 2010) : « [*O*]*ne always has to present it* [*sc. a philosophy*] to an audience, *who will share certain assumptions common to the age in which they lived, their city, and their common ancestors.* (…) *It does indeed accord with Platonic principles, as found in the* Phaedrus, *that a message should be communicated by the application*

maxime pourrait apparaître comme un truisme, mais ses conséquences s'avèrent importantes. Le public envisagé domine le contenu ainsi que la présentation du commentaire, et une interprétation de l'œuvre doit apprécier pleinement ce que cela implique. Tout d'abord, cela signifie qu'il faut lire les commentaires comme des œuvres pédagogiques dans lesquelles l'omission ou la simplification peuvent servir de stratégie pour guider les élèves[23]. Cela signifie également que l'interprétation doit se garder de sauter trop rapidement vers des conclusions relatives à la situation socio-politique des païens vis-à-vis des chrétiens ou à une évolution doctrinale guidée par la simplification. Comme on vient de le constater à propos de l'*In Gorgiam*, ce qui se présente à première vue comme un éloignement par rapport au néoplatonisme s'avère en définitive un pas légitime à franchir.

2 L'*In Phaedonem* : Olympiodore et Damascius

Proclus sert de modèle aux commentaires de Damascius et d'Olympiodore. Tous deux lui empruntent la division du *Phédon* en chapitres[24]. Leur attitude envers ce modèle diffère cependant légèrement : l'écriture de Damascius présuppose que les étudiants ont devant eux (ou que le professeur a récité) le commentaire de Proclus[25], tandis qu'Olympiodore s'y réfère sans le citer en permanence. Tous les commentaires sur le *Phédon* que nous possédons, celui d'Olympiodore et les deux de Damascius, sont des *reportationes*, c'est-à-dire des notes de cours prises par des étudiants[26]. Dans le cas de Damascius, cela donne lieu à une série de citations du maître, pour la plupart introduites par ὅτι, sans véritable soin accordé au style. Dans le cas d'Olympiodore, le *reportator* reproduit la distinction nette entre la θεωρία et la λέξις telles que le maître les avait présentées[27].

---

of particular techniques to suit particular audiences. The audience must be interested, ergo *they must relate what's being said to their own understanding the world : to questions of value which they themselves could imagine asking.* »

23 I. Hadot, elle aussi, explique certaines « simplifications » dans les systèmes d'Hiéroclès et de Simplicius en se référant au public envisagé de façon pédagogique. Voir e.g. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, 48 ; 116 ; 160–164 ; 189–191.

24 Westerink, *Olympiodorus*, 28.

25 Cf., pour le commentaire sur le *Philèbe* de Damascius, G. Van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden : Brill, 2000, 136–138.

26 Cf. M. Richard, 'ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ', *Byzantion* 20, 1950, 191–222.

27 Sur cette distinction entre λέξις et θεωρία, voir A.J. Festugière, 'Modes de composition des

Afin de limiter quelque peu l'entreprise de comparaison entre les deux commentaires, nous avons choisi deux études de cas. Il s'agit tout d'abord du début des commentaires préservés – comme on le sait, le début des deux textes est perdu et on entre *in medias res*, dans la discussion sur le suicide –, là où l'on discute du mythe auquel Platon fait référence pour dire que nous sommes dans une sorte d'état de liberté surveillée (φρουρά) par les dieux (*Phd.* 61c–62b). Le deuxième cas concerne la discussion des vertus en *Phd.* 68c–69e. Ces deux passages ne sont pas sans relation. Damascius (I 165–166) et Olympiodore (VIII 7) font remarquer que les deux présentations sont parallèles en ce sens que, dans le premier cas, Platon part du mystère ineffable (ἀπόρρητον) pour en arriver à la dialectique, tandis que la discussion des vertus commence par la dialectique pour en arriver au mystère ineffable, lorsque Platon ajoute que nous devenons des Bacchants (Βάκχοι) par la purification :

> Les pensées dialectiques doivent soit partir des énigmes divines, en décelant l'ineffabilité de la vérité en eux, soit s'ancrer dans les énigmes divines et trouver une assise dans les indications que ceux-ci donnent, soit encore elles doivent faire les deux, et c'est ce que Socrate vient de faire ici. Tout le discours étant un entrelacs de deux problèmes, à savoir que l'on ne peut pas quitter cette vie et que l'on ne peut pas pourtant s'y attacher, il commence le premier à partir des réalités ineffables (*Phd.* 62b2–6) et mène le second vers les réalités ineffables.
>
> Ce faisant, il imite le cycle cosmique des âmes. Car, après avoir fui la vie sans division, c'est-à-dire la vie dionysiaque, elles se précipitent vers la vie titanesque et limitée, et elles sont détenues dans la « liberté surveillée » (*Phd.* 62b4). Une fois qu'elles ont enduré la punition et ont pris soin d'elles-mêmes, elles sont purifiées des souillures titanesques et, rassemblées, elles deviennent des Bacchants. Cela signifie qu'elles deviennent intègres et complètes sous le mode de Dionysos qui reste en haut.
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 165–166

2.1 *L'interdiction de se suicider : la curatelle des dieux*

Considérons le premier cas. Il s'agit de l'explication d'un énoncé un peu mystérieux de Socrate, qui rejette le suicide en disant qu'il y a une doctrine ineffable (un culte à mystères) qui soutient que nous, les hommes, nous sommes écroués,

---

Commentaires de Proclus', *Museum Helveticum* 20, 1963, 77–100 (repris dans : id., *Études de philosophie grecque*, Paris : Vrin, 1971, 551–574).

surveillés par les dieux qui prennent soin de nous. Il serait dès lors peu pieux et inutile d'essayer de s'échapper, à moins que dieu lui-même ne nous y force (à l'instar de Socrate lui-même). Comme on pourrait s'y attendre, cette référence à un mystère ineffable en *Phd.* 62b–c n'a pas manqué de stimuler les commentateurs néoplatoniciens[28].

Olympiodore affirme que « les commentateurs ont expliqué de quel mythe il s'agit ici » (Olympiodore, *In Phd.* I 4), après avoir indiqué (I 3) que c'est des orphiques qu'il faut le tirer : il y a quatre règnes des dieux, disent-ils, à savoir ceux d'Ouranos, de Kronos, de Zeus et de Dionysos. Socrate fait référence à ces quatre types de vie et les met en contraste avec la vie titanesque, laquelle est la vie dans la dispersion où Dionysos a été dévoré par les Titans. L.G. Westerink remarque à raison que les Orphiques reconnaissaient en réalité six règnes des dieux, les règnes de Phanès et de la Nuit précédant celui d'Ouranos[29]. Il est somme toute étonnant qu'Olympiodore laisse de côté les deux premiers.

On ignore ce que Damascius en disait, puisque le texte fait défaut. Mais l'explication qui suit s'inscrit clairement dans le même cadre : il s'agit d'une référence à la vie dionysiaque en contraste avec la vie titanesque. Le mystère est donc clairement – et Damascius suggère que c'était le cas depuis le commentaire de Porphyre – le mystère de Dionysos qui surveille notre vie humaine (Damascius, *In Phd.* I 2).

Pourquoi Olympiodore a-t-il omis les règnes de Phanès et de la Nuit ? Nous pensons que sa référence à Ouranos et aux autres dieux ne permet pas d'inférer qu'il a voulu dissimuler les mythes païens. La clef se trouve dans le paragraphe I 4, où il explique qu'il veut – tout en affirmant qu'il faut interpréter ce mythe de façon allégorique – établir un parallèle net entre les quatre règnes et les quatre degrés de vertus : contemplatives, purificatrices, politiques et morales. Or cette liste des vertus est elle aussi incomplète : ailleurs, Olympiodore énumère cinq degrés de vertus (en ajoutant les vertus naturelles), tout en renvoyant à un niveau supérieur (cf. VIII 2 avec notre paragraphe 2.2.1). En I 5, il fait mention des vertus « morales et naturelles », qu'il rassemble dans le quatrième type de vie. Il est donc très clair qu'Olympiodore dresse une liste des vertus qu'il adapte à chaque contexte – et il pourrait aisément faire de même avec les règnes des dieux. C'est une flexibilité que l'on retrouve ailleurs, chez d'autres Néoplato-

28 Sur le problème du suicide et la doctrine ineffable dans le commentaire d'Olympiodore, voir L. Brisson, 'Le corps « dionysiaque ». L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique ?', in : M.-O. Goulet-Cazé – G. Madec – D. O'Brien (éds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, 481–499 ; Gertz, *Death and Immortality*, 27–50.

29 Westerink, *Olympiodorus*, 40–41 (*ad* Olympiodorus, *In Phd.* I 3).

niciens. Dans son commentaire sur le *Phédon* (I 74), Damascius énumère trois types de vie : les vies politique, purificatrice et contemplative[30], laissant de côté les vertus naturelles et morales, ainsi que les vertus paradigmatiques et hiératiques, alors que l'on sait très bien que Damascius n'ignorait aucunement ces niveaux supérieurs (qu'il énumère en I 138–144).

On constate donc qu'Olympiodore restreint la liste des règnes ainsi que celle des vertus pour en arriver à une description de quatre vies : la vie selon la vertu contemplative, qui correspond aux caractéristiques d'Ouranos, la vie purificatrice selon le règne de Kronos (tout en reprenant l'étymologie de *Crat.* 395e qui décrit Kronos comme *Koros nous*, intellect saturé), la vie des vertus politiques dont le symbole est Zeus (le démiurge) et, enfin, la vie des vertus morales et naturelles sous le règne de Dionysos.

Voilà le noyau de l'interprétation du passage en question par Olympiodore : le parallèle entre les vertus et les types de vie. Olympiodore complète cette explication par une courte remarque sur la nature diversifiée des Titans : le τι dans leur nom indique le μερισμός, par lequel la forme universelle est divisée dans le monde du devenir, tandis que Dionysos représente la monade des Titans. C'est une reprise de la doctrine de Proclus, comme nous l'apprendrons par Damascius. Le reste des explications d'Olympiodore consiste en des remarques érudites (sur le rôle que l'*Iliade* attribue à Héra pour montrer que c'est elle, Héra, qui était l'instigatrice des Titans, sur la tragédie et la comédie comme étant dédiées à Dionysos, sur le fait que Patrocle était clairvoyant au sujet de sa mort) qui, souvent sans rôle explicatif pour le texte du *Phédon*, semblent être destinées à épater, à élever le public en se référant à la grande tradition classique[31].

À considérer à présent Damascius, si des ressemblances apparaissent d'emblée, le noyau de l'interprétation s'avère différent. En raison de la perte du début du texte, il est impossible de dire si, oui ou non, Damascius a donné une introduction parallèle à celle d'Olympiodore. Il est probable qu'il ait mentionné les règnes des dieux, étant donnée la référence au règne de Zeus que nous décelons plus loin. Mais il semble certain que Damascius n'a pas fait référence ici à la hiérarchie des vertus, qui ne figure nulle part dans son commentaire sur ce lemme. De plus, son commentaire s'éloigne considérablement du texte de Platon pour expliquer les détails de la relation entre vie titanesque et vie dionysiaque.

30 Damascius en revient aux trois types de vie en I 114 ; 119 ; 121.

31 Cf. e.g. Olympiodorus, *In Phd.* I 13 ; I 8 ; III 10 ; VI 2 ; VII 1 ; X 4.

En première instance, Damascius s'accorde avec Proclus pour dire que Zeus et Dionysos (qui, soulignons-le, ne figurent pas dans le texte du *Phédon*) sont tous les deux des démiurges, le premier désignant le monde intelligible, en tant que monade indivisible (ἀμερίστου) suivie par la triade des dieux Olympiens, tandis que Dionysos patronne le monde sensible, en tant que monade divisée (μεμερισμένης) suivie par la triade des Titans (I 3). C'est l'explication que nous avons également trouvée chez Olympiodore. Mais Damascius, dans une tournure typique, ajoute immédiatement des remarques critiques qui renversent l'image (I 4). Il serait impossible, dit-il, que les Titans qui complotent contre Dionysos appartiennent au même rang que lui : « aucun nombre ne s'oppose à sa propre monade ni ne la détruit, car de la sorte il se détruirait lui-même. » En outre, Damascius ajoute que ce que dit Proclus revient à une méconnaissance de la nature monadique de Dionysos, parce qu'il met l'accent sur sa division.

Le reste du commentaire de Damascius sur ce passage (I 7–13) consiste en une série de précisions et de questions sur des aspects divers de ce mythe qui, soulignons-le, sont bien loin de la lettre du *Phédon*, mais qui semblent précieuses pour une bonne compréhension du texte. Il s'agit notamment de bien expliquer le type de surveillance (φρουρά) que nous subissons de la part des dieux pour en arriver finalement à une interprétation originale de l'interdiction du suicide : les dieux, dit Damascius, statuent sur la longueur de la curatelle, aussi longtemps qu'il est propice pour nous de rester dans le corps, en vue du τέλος qui est la Διονυσιακὴ λύσις (Dionysos étant le patron de la λύσις) (I 11–12). Comme nous ignorons la mesure et le terme, le suicide ne pourrait être qu'une fuite (ἀπόδρασις) qui n'annule pas le fait que nous avons besoin de cette curatelle.

Entre autres choses, Damascius précise que Proclus avait tort de considérer la vie titanesque comme irrationnelle (I 9). Il vaut mieux dire, selon lui, que la vie titanesque se retrouve à tous les niveaux et donc qu'il y a aussi des Titans dans les ordres des dieux et dans la vie rationnelle. Tous ceux qui cèdent à ce mode de vie titanesque se veulent autosuffisants et autonomes. De la sorte, nous disloquons le Dionysos en nous, en rompant l'unité et la communion de la forme qui nous relie aux niveaux supérieurs et inférieurs. C'est là où nous devenons des Titans. Mais si nous nous rattachons à cette autre condition, nous redevenons Dionysos et atteignons la perfection.

Voilà, après tout, une inférence morale qui nous enseigne de nous rattacher au mode de vie dionysiaque, qui nous rend parfaits et complets. Il importe de voir comment cette conclusion diffère du contenu éthique de l'interprétation d'Olympiodore. Ce dernier voulait montrer de façon accessible comment les degrés des dieux constituaient des modes de vie dominés par leurs propres vertus. C'était un message plutôt exotérique et non spécialisé. Le message de

Damascius s'avère tout autre : il se présente comme la conclusion morale d'une discussion spécialisée sur la relation entre Dionysos et les Titans, émaillée de nombreux désaccords avec l'interprétation des prédécesseurs et envisageant d'éclairer le mythe dans ses détails. De la sorte, le commentaire de Damascius se veut plus spécialisé et destiné aux oreilles d'étudiants versés dans le néoplatonisme.

Cela dit, il importe de souligner que le contenu du mythe ne diffère pas, sauf sur le point où Damascius est en désaccord avec Proclus. Ce point ne devrait toutefois pas nous étonner. Ce qui est remarquable, c'est qu'Olympiodore, tout en présentant les choses de façon accessible, ne trahit pas les doctrines sous-jacentes et s'accorde avec Proclus.

2.2 *Les degrés des vertus*

Le deuxième cas que nous souhaitons examiner ici s'inscrit dans une longue tradition. La théorisation néoplatonicienne des vertus commence avec Plotin (I 2 [19]), qui voulait éliminer la contradiction apparente entre les vertus du *Phédon* et celles de la *République* – en termes simples : entre le philosophe détaché et le philosophe engagé[32]. Or Plotin a établi une hiérarchie dans laquelle les vertus dites politiques – celles notamment de la *République* – précèdent les vertus purificatrices. Cette dichotomie a été le point de départ d'une élaboration plus ample par les successeurs de Plotin, élaboration qui, de toute évidence, va de pair avec les précisions du systématisme néoplatonicien[33]. De la dicho-

---

32 Cf. J. Dillon, 'Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue', in : H.-D. Blume – F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum ; Ergänzungsband 10), Münster : Aschendorf, 1983, 92–93.

33 La classification néoplatonicienne des vertus fait l'objet d'une attention régulière depuis H. Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la somme théologique de saint Thomas*, Freiburg (Schweiz) : Studia Friburgensia, 1926 et O. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athen : Sakellarios, 1928 (toujours à consulter, accompagné du compte rendu de W. Theiler dans *Gnomon* 5, 1929, 307–317). Le meilleur point de départ est maintenant H.D. Saffrey – A.P. Segonds (éd. et tr.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris : Les Belles Lettres, 2001, lxix–xcviii, qui ont recueilli toutes les sources. Voir aussi e.g. Festugière, 'L'ordre de lecture' ; Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, 152–158 ; Westerink, *Olympiodorus*, 116–117 ; Dillon, 'Plotinus, Philo and Origen' ; H.J. Blumenthal, 'Marinus' Life of Proclus : Neoplatonist Biography', *Byzantion* 54, 1984, 469–494 (repris dans : id., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot : Variorum, 1993) ; O'Meara, *Platonopolis*, 40–49 ; D. Baltzly, 'The Virtues and « Becoming like God » : Alcinous to Proclus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 2004, 297–321 ; id., 'Pathways to Purification : the Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition', in : H. Tarrant – D. Baltzly

tomie plotinienne, on passe aux quatre degrés de Porphyre (*Sent.* 32) pour en arriver à la sophistication de Jamblique qui, dans un traité *Sur les vertus* malheureusement perdu, semble avoir distingué sept degrés de vertus : d'abord les vertus naturelles et morales, puis les vertus politiques et purificatrices de Plotin, ensuite les vertus contemplatives et paradigmatiques que Porphyre avait ajoutées, enfin les vertus théurgiques. Après Jamblique, on retrouve beaucoup d'adaptations de la hiérarchie des vertus – partielles ou complètes, mais toujours conciliables avec celle de Jamblique[34].

Olympiodore et Damascius ont également intégré à leurs commentaires sur le *Phédon* un exposé systématique sur les degrés des vertus[35]. Le but est, chez l'un comme chez l'autre, d'instruire les étudiants sur la hiérarchie des vertus en présentant de façon pédagogique l'état des choses. Nous voulons examiner les différences entre la présentation d'Olympiodore et celle de Damascius en nous demandant, d'abord, comment ils ont envisagé cette liste des vertus et, ensuite, comment ils ont préparé leurs élèves à une progression sur la *scala virtutum*.

2.2.1 La classification et les vertus les plus élevées : questions de doctrine

La question du nombre de degrés des vertus ne pose pas de difficulté dans le cas de Damascius. Il reprend fidèlement les sept degrés distingués par Jamblique, en renvoyant à chaque fois ses élèves à un autre texte philosophique traitant du degré en question. Pour les vertus naturelles, morales, purificatrices et contemplatives, ce sont des passages de Platon, et le *Phédon* sert notamment à illustrer les vertus purificatrices[36] ; pour les vertus paradigmatiques, les élèves doivent

(eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London : Duckworth, 2006, 169–184 ; L. Brisson, 'The Doctrine of the Degrees of Virtues in the Neoplatonists : an Analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its Antecedents, and its Heritage', in : Tarrant – Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, 89–105 ; J.F. Finamore, 'Iamblichus on the Grades of Virtue', in : E. Afonasin – J. Dillon – J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden : Brill, 2012, 113–132. Sur les degrés des vertus dans l'*In Phaedonem* de Damascius, voir déjà G. Van Riel, 'Damascius on the Contemplative Life', dans : T. Bénatouïl – M. Bonazzi (eds.), Theoria, Praxis, *and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden : Brill, 2012, 199–212.

34 Finamore, 'Iamblichus on the Grades of Virtue', 120–129.

35 Olympiodorus, *In Phd.* VIII 2, avec un développement en VIII 3–18 ; Damascius, *In Phd.* I 138–144, avec un développement en I 145–175.

36 Qu'il s'agisse dans le *Phédon* des vertus purificatrices est confirmé par l'auteur des *Prolégomènes* (26, 33–34) et par Olympiodore, *In Gorg.* 6.17. Cf. Olympiodorus, *In Phd.* II 14 ; III 6 ; V 4 ; VII 2 ; Damascius, *In Phd.* I 49 ; 147 ; 174. Voir aussi Gertz, *Death and Immortality*, 17–19.

avoir recours au traité *Sur les vertus* de Jamblique ; les vertus hiératiques, ou les vertus théurgiques comme les appelle Damascius, ont été esquissées par Jamblique, mais sont traitées plus clairement par les procliens (οἱ περὶ Πρόκλον ; I 138–144)[37].

Dans leur introduction à la *Vie de Proclus* de Marinus, H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds retrouvent la même liste des sept degrés dans le commentaire d'Olympiodore. La seule différence serait qu'Olympiodore réunit les deux degrés les plus élevés, les paradigmatiques et les théurgiques[38]. Malgré l'attrait d'un tel parallèle presque parfait, Olympiodore n'avait certainement pas l'intention d'établir la classification des vertus que Saffrey et Segonds lui attribuent. Au début de son exposé, Olympiodore lui-même s'exprime de façon claire sur le nombre : « il y a cinq degrés de vertus » (πέντε τοίνυν βαθμοὶ τῶν ἀρετῶν εἴσιν ; VIII 2), dit-il en les énumérant : les vertus naturelles, morales, politiques, purificatrices et contemplatives. Puis il mentionne que, chez Plotin, on peut trouver un autre degré : les vertus paradigmatiques.

> Outre celles-là [sc. les vertus contemplatives], Plotin veut qu'il y ait encore un autre degré de vertus, le degré des paradigmes [i.e. les Intelligibles]. [D'après lui,] il y a aussi des vertus paradigmatiques (ὁ δέ γε Πλωτῖνος καὶ ἄλλον βαθμὸν βούλεται εἶναι ἀρετῶν παρὰ ταύτας, τὸν τῶν παραδειγμάτων. εἰσὶ γὰρ καὶ παραδειγματικαὶ ἀρεταί). Car, de même que notre œil est d'abord éclairé par la lumière du soleil et dans ce cas, en tant qu'illuminé, est autre que ce qui l'éclaire, mais ensuite s'unit de quelque façon et s'attache (au soleil) et devient pour ainsi dire (οἷον) un (avec lui) et « héliomorphe », de même notre âme aussi est d'abord illuminée par l'intellect et dans ce cas agit selon les vertus contemplatives, mais ensuite elle devient pour ainsi dire (οἷον) ce qui l'illumine et elle agit à la façon de l'Un selon les vertus paradigmatiques. Or, si c'est l'œuvre de la philosophie de nous faire devenir intellect (νοῦν), c'est l'œuvre de la théurgie de nous faire devenir un avec les Intelligibles (νοητοῖς), en sorte que nous agissions à la façon des paradigmes.
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* VIII 2 ; tr. FESTUGIÈRE[39] adaptée

37 Olympiodore ne fait pas référence aux autres textes philosophiques. On a donc ici une indication du public envisagé : contrairement à Olympiodore, Damascius semble prévoir que ses étudiants se mettront au travail avec ses textes. Chez lui, il s'agit donc probablement d'étudiants déjà plus ou moins versés dans la tradition platonicienne.

38 Saffrey – Segonds, *Marinus*, XCIV–XCV. Le parallèle est encore poussé plus loin dans le tableau à la p. LXXXII, où ils attribuent à Olympiodore tous les sept degrés de Damascius.

39 Dans « L'ordre de lecture », 550.

Olympiodore ne révèle pas si, oui ou non, il s'accorde avec Plotin – ou du moins, il ne le dit pas explicitement. Il y a pourtant quelques indices – outre le nombre des degrés qu'il a donné au début – qu'Olympiodore n'a pas voulu inclure dans sa liste les vertus supérieures aux vertus contemplatives. La remarque selon laquelle Plotin a ajouté les vertus paradigmatiques est introduite avec une réserve manifeste. L'emploi du verbe βούλεται est remarquable et éveille au moins des soupçons sur la position d'Olympiodore face à Plotin. Ces soupçons sont renforcés par l'emploi des particules δέ γε – difficiles à traduire et donc non traduites par Westerink, ni par Festugière – qui sont généralement employées dans le commentaire pour énoncer l'opposition entre des doctrines mutuellement exclusives[40].

Mais alors, pourquoi Olympiodore a-t-il tellement compliqué les choses ? S'il ne voulait pas inclure les vertus paradigmatiques dans la hiérarchie, et si on peut estimer que les élèves, débutants, n'auraient probablement pas remarqué leur absence, pourquoi les a-t-il tout de même mentionnées ? La cause doit en être la prise de position doctrinale d'Olympiodore. Après une digression sur les vertus paradigmatiques, dont le résultat est pour ainsi dire une unification du sujet avec son objet intelligible – remarquons le caractère approximatif de la description, souligné deux fois par l'adverbe οἷον – Olympiodore insiste sur la différence entre la philosophie et la théurgie. Cette différence est – on le verra – la clef du passage.

Dans le paragraphe suivant (VIII 3), où il traite des degrés de la connaissance, Olympiodore semble tout de même finir par inclure les vertus paradigmatiques dans la liste : les vertus contemplatives, explique Olympiodore, fournissent la connaissance des réalités intellectives (τὰ νοερά), tandis que les vertus paradigmatiques mènent vers les intelligibles (τὰ νοητά). Néanmoins, ce n'est qu'une

---

40 Voir *In Phd.* VII 5 : Harpocration à l'opposé de Proclus (δέ γε) à l'opposé d'Ammonius (δέ γε) ; VIII 17 : les sceptiques contre Ammonius (δέ γε) ; IV 10 : Proclus contre Damascius (δέ γε). L'emploi de la particule γάρ dans la phrase suivante n'invalide pas cette interprétation. Γάρ ne dit rien sur la position d'Olympiodore, mais indique seulement une digression : Olympiodore (VIII 2.13–19) continue le fil des pensées de Plotin (I 2 [19] 6–7), qui n'est pas nécessairement le sien. *Contra* Westerink (« [t]here are, indeed, also exemplary virtues ») et Festugière (« de fait, il y a aussi des vertus paradigmatiques »). Pour γάρ comme indicateur d'une digression, voir I.J.F. De Jong, 'Γάρ Introducing Embedded Narratives', in : A. Rijksbaron (ed.), *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdam : Gieben, 1997, 184 : « [*Γάρ*] *introduces background information* (…). *When used in this way* (*hosting a piece of text larger than one sentence*), γάρ *is often left untranslated or acquires a meaning like "now you should know", the French "eh bien", or the Dutch "moet je weten"*. » Voir aussi C.M.J. Sicking, 'Devices for Text and Articulation in Lysias I and XII', in : C.M.J. Sicking – J.M. van Ophuijsen (eds.), *Two Studies in Attic Particle Usage. Lysias and Plato*, Leiden : Brill, 1993, 20.

reprise de ce que nous venons de remarquer : l'insistance sur la dichotomie entre la philosophie et la théurgie – et par conséquent entre deux types de νοῦς. La théurgie, dont l'œuvre est de nous unir aux νοητά, est le domaine des vertus paradigmatiques. La philosophie est restreinte aux vertus contemplatives, à la connaissance des νοερά. L'intellect que nous devenons à travers la philosophie est – pour employer les termes de Proclus – l'intellect intellectif (νοερὸς νοῦς), non pas l'intellect intelligible (νοητὸς νοῦς), domaine réservé de la théurgie[41]. Les cinq vertus qu'Olympiodore inclut dans sa liste sont donc les vertus de la philosophie seulement – parmi lesquelles ne figurent pas les vertus paradigmatiques et théurgiques. Autrement dit : au bout du compte, il s'accorde en partie avec Plotin en reconnaissant qu'il y a bien des vertus paradigmatiques, mais, contrairement à Plotin – ou du moins à la lecture de Plotin qu'il avait apprise – il souligne que l'on ne peut pas les attacher aux autres vertus, dans la mesure où elles dépassent la vie philosophique.

La hiérarchie des vertus établie par Olympiodore n'est donc certainement pas un calque de celle de Damascius. Mais ce serait une erreur de conclure qu'Olympiodore aurait dissimulé la doctrine néoplatonicienne, voire qu'il aurait négligé les vertus les plus élevées par crainte d'une aversion chrétienne. Deux fois – ici comme dans la dixième πρᾶξις (x 14) –, la théurgie est mentionnée sans gêne et sans excuses[42]. Cela ne laisse aucun doute sur le fait que la théurgie faisait encore partie du paganisme alexandrin à l'époque d'Olympiodore. En outre, la distinction que ce dernier fait entre la philosophie et la théurgie n'est pas en contradiction avec la doctrine néoplatonicienne de son temps. Damascius, lui aussi, ne manque aucune occasion de souligner que la philosophie et la théurgie sont différentes[43]. Il inclut – il est vrai – les vertus théurgiques dans sa liste des vertus, mais il est clair que, chez Damascius comme chez Olympiodore, les vertus qui concernent la théurgie forment un cas particulier. La remarque de Damascius selon laquelle les vertus théurgiques « correspondent aux catégories mentionnées, mais sont unitaires tandis que les autres sont existentielles » (i 144) indique que, chez lui aussi, elles ne concordent pas tout à fait avec le reste de la liste et qu'elles sont insérées d'une manière plutôt forcée. Or, ce que fait Olympiodore, c'est montrer les conséquences ultimes de la métaphysique damascienne : les vertus supérieures aux

---

41 Pour la distinction, introduite par Jamblique, entre νοερὸς νοῦς et νοητὸς νοῦς, voir e.g. Proclus, *Theol. plat.* v 62.15–17. Voir aussi Olympiodorus, *In Phd.* x 14 pour l'association de la théurgie avec les νοητά.

42 Voir aussi *In Alc.* 177. *Contra* Westerink, *Olympiodorus*, 24, qui avance que la philosophie d'Olympiodore et des autres alexandriens soit « *independent of pagan cults* ».

43 *In Phd.* i 48 ; i 486 ; ii 108–109 ; *v. Isid.* fr. 3 ; fr. 132 ; fr. 213.

contemplatives, qui se manifestent au niveau de τὰ νοητά, ne peuvent accompagner les vertus philosophiques, qui sont limitées aux νοερά. Les vertus paradigmatiques et théurgiques dépassent le domaine de la philosophie. Ici comme ailleurs, « il ne faut pas compter l'intelligible (τὸ νοητόν) sur les doigts » – expression damascienne qu'il faut entendre littéralement cette fois-ci : la philosophie ne compte que jusqu'à cinq, avant de se perdre dans un « un » absolu[44].

2.2.2 La progression et la valeur des vertus inférieures : question de public

Le cas des vertus nous a déjà montré qu'Olympiodore – tout en reconnaissant ouvertement la théurgie – ne refoulait pas du tout la doctrine néoplatonicienne. En nous tournant vers la deuxième question – quelle est la progression que chaque professeur espère de ses élèves concernant la théorie des vertus ? –, nous touchons au sujet du public envisagé.

Nos commentateurs attirent l'un et l'autre l'attention sur la formule orphique utilisée par Socrate : « nombreux sont les porteurs de thyrse, mais rares les Bacchants (Βάκχοι) » – phrase qu'Olympiodore cite à plusieurs reprises et dont nous avons déjà mentionné l'explication de Damascius (I 165–166, notre paragraphe 2)[45]. Quelques paragraphes plus loin, Damascius explique que « le thyrse est le symbole de la création matérielle et divisée (μεριστῆς) parce qu'il est une forme fallacieuse (ψευδώνυμον εἶδος) : à la fois un arbre et pas un arbre » (I 170). Il ajoute que le thyrse joue aussi un rôle dans l'histoire du μερισμός de Dionysos par les Titans – histoire dont nous avons également traité dans le premier cas (2.1). Marqué par sa nature morcelée, le thyrse était à l'origine l'attribut des Titans, qui l'ont offert à Dionysos, l'attirant ainsi vers l'existence divisée (εἰς τὸν μερισμόν). La vie titanesque, c'est la vie de la foule, la vie immergée dans la création divisée[46]. C'est surtout la mention du thyrse comme forme fallacieuse (ψευδώνυμον εἶδος) qui importe ici parce qu'elle semble renvoyer aux vertus fallacieuses (ψευδώνυμοι ἀρεταί) dont parlent Damascius et Olym-

---

44 Une autre indication est le traitement des vertus dans la première πρᾶξις, dont nous avons traité dans notre paragraphe 2.1. Les règnes des dieux symbolisent selon Olympiodore « *toutes* les vertus » (πασῶν τῶν ἀρετῶν) : les vertus contemplatives, purificatrices, politiques et morales (I 4). Les vertus naturelles sont ajoutées dans le paragraphe suivant (I 5). On arrive donc, dans ce cas-ci également, à cinq vertus.

45 La phrase se trouve chez Platon, *Phd.* 69c8–d1. Olympiodore la cite en VII 10 ; VIII 7 ; X 3 ; Damascius la commente en I 170.

46 La première explication est probablement tirée du commentaire de Proclus. L'ajout de Damascius n'est pas, dans ce cas-ci, une critique, mais plutôt une précision.

piodore[47]. Nous apprenons par Olympiodore que, selon Proclus, ce sont des « vertus » qui ne sont pas permanentes, mais qui sont dues à la contrainte des circonstances (VIII 5). Autrement dit, les vertus fallacieuses sont les principes de l'opportuniste qui échange un affect pour un autre ou de celui qui – et ce sont les exemples d'Olympiodore – choisit une mort courageuse seulement pour ne pas subir l'esclavage ou qui suit un régime modéré rien que pour ne pas devenir malade. Damascius semble donc impliquer que ces vertus fallacieuses sont les « vertus » des porteurs de thyrse. Les vertus des Bacchants, par contre, s'avèrent les vertus du « philosophe dans la phase purificatrice » (I 171), donc les vertus purificatrices selon la classification mentionnée plus haut. De la sorte, les vertus naturelles, morales et politiques – non pas fallacieuses mais en-dessous des vertus purificatrices – sont assises entre deux chaises. Elles n'ont pas de fonction propre : dirigées vers la vie purificatrice, elles ne sont que des vertus préparatoires, des vertus, de plus, qu'il faut rejeter pour atteindre un degré supérieur (I 147)[48].

Après sa description des vertus (I 138–164), Damascius continue par un exposé sur les rites d'initiation et le caractère mystique de la vraie philosophie (I 165–172). Ici, il va encore plus loin : ce ne sont plus seulement les vertus inférieures qui sont dites préparatoires, mais toutes les vertus que l'on peut poursuivre de son vivant. C'est le point culminant du discours sur les vertus : la philosophie est une voie vers le haut (τὰς διὰ φιλοσοφίας ἀνόδους, I 168[49]) que les élèves doivent suivre. L'une des marches indispensables de cet escalier vers le ciel est la vie purificatrice dont traite le *Phédon*. Le commentaire de Damascius est donc une exhortation à mener cette vie, condition nécessaire pour être un vrai philosophe (I 132)[50].

Or, chez Olympiodore, l'histoire est tout à fait différente. Pour le montrer, revenons à la phrase orphique. « Nombreux sont les porteurs de thyrse, mais rares les Bacchants. » Olympiodore cite cette phrase en expliquant que

> [Platon] appelle ceux qui s'occupent de la politique (τοὺς πολιτικοὺς) des porteurs de thyrse qui ne sont pas des Bacchants et ceux qui sont dans la phase purificatrice (τοὺς καθαρτικούς) des porteurs de thyrse qui sont aussi des Bacchants (ναρθηκοφόρους δὲ καὶ Βάκχους).
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* VIII 7

47 Damascius, *In Phd.* I 147 et 163 ; Olympiodorus, *In Phd.* VIII 5–6 et 11–12.

48 Cf. Damascius, *In Phd.* I 100 : « ceux qui n'ont pas été complètement purifiés » (οὔπω κεκαθαρμένοι), vivent une « vie préparatoire » (ὁ βίος ἐν παρασκευῇ).

49 Cf. I 41.

50 Cf. I 52 ; I 135–136.

Pour le dire simplement, on ne jette pas le thyrse en devenant Bacchant, donc on ne jette pas non plus les vertus politiques en devenant purifié. La vie politique et la vie de la purification, le vrai philosophe doit les combiner ; Olympiodore insiste sur ce point dès le début du cours. Son premier argument contre le suicide, par exemple, est que le philosophe doit imiter les deux pouvoirs que dieu possède, à savoir la providence et l'élévation (I 2). Ce pouvoir providentiel sur le plan humain ne peut être autre chose que l'activité politique[51].

Une autre différence est qu'Olympiodore ne semble pas espérer que tout son public devienne Bacchant. Tout le monde ne peut être philosophe au sens étroit du terme. C'est parce que – comme l'explique Olympiodore dans la septième πρᾶξις (VII 4) – les âmes peuvent appartenir aux sphères de différents chefs divins de troupeaux (ἀγελάρχαι). La réussite est un accord entre la destination de notre âme et nos actions dans le monde ; l'échec est un désaccord. En l'occurrence, tout comme celui qui est destiné à la philosophie mais ne réussit pas – peut-être en raison des circonstances – à devenir philosophe, celui qui poursuit une vie philosophique sans y être destiné sera malheureux. Dans ce cas, il ne faut même pas essayer[52].

Dans cette ligne d'idées, Olympiodore tient compte des auditeurs qui ne sont pas destinés à être philosophes. L'attention, et même la grande sympathie, que montre Olympiodore – contrairement à Damascius – à la figure du politicien est remarquable[53]. Prenons par exemple un passage de la troisième πρᾶξις où Olympiodore explique la différence entre le vrai philosophe (τῷ ὄντι φιλόσοφον) et le politicien (τοῦ πολιτικοῦ).

> Le sujet du dialogue est bien la purification, mais [le politicien] n'est pas un philosophe au sens étroit du terme (κυρίως), parce qu'il fait aussi, au moment opportun, usage des passions – de la colère et du désir : de la colère pour repousser les ennemis de la patrie, du désir lorsqu'il fait aussi attention au corps et à la vie terrestre. Car nous ne vivons pas pour nous-mêmes, mais aussi pour l'ensemble.
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* III 6

---

51 Voir aussi V 3.

52 La traduction par L.G. Westerink des deux passages où Olympiodore explique la formule orphique en employant des termes similaires (VII 10 et VIII 7) est donc un peu trompeuse. Il traduit τοὺς πολιτικούς par « [the] philosophers *still* involved in civic life ». Cette insertion du petit mot *still*, dont il n'y a aucune trace dans le grec, donne l'impression que le philosophe purifié ne s'occupe plus de la vie politique et que cette vie politique ne peut jamais être une fin en soi – deux impressions incompatibles avec le reste du texte.

53 Cf. Olympiodorus, *In Phd.* I 12 ; III 15 ; IV 3 ; IV 11 ; V 16 avec Damascius, *In Phd.* I 34 ; 52–54 ; 100 ; 174.

Remarquons l'emploi de la première personne du pluriel dans la dernière phrase : Olympiodore semble encourager l'activité politique en s'identifiant à son public – public dans lequel, on peut l'inférer, se trouvent aussi des élèves intéressés par la vie politique et qui n'étaient aucunement des philosophes détachés. C'est dire que la société ne pourrait se maintenir uniquement composée de Bacchants.

Jamais Olympiodore ne discute de la vie politique en des termes condescendants. Par contre, quand Socrate appelle Simmias « bienheureux » (μακάριε, *Phd.* 69a6), Olympiodore remarque :

> Il convient d'utiliser le mot « bienheureux » ici, parce que Socrate conduit Simmias aux vertus plus élevées, c'est-à-dire les vertus politiques, qui sont caractérisées par le plus haut degré de bonheur (μακάριστον).
>
> OLYMPIODORE, *In Phd.* VIII 11

Dès lors, selon Olympiodore, celui qui a atteint la vertu politique, le troisième degré des vertus, est déjà μακάριος. C'est une observation frappante. Ce mot grandiloquent nous rappelle par exemple Proclus, qui est dit μακάριος par son élève Marinus juste parce qu'il a parcouru tous les degrés des vertus, jusqu'aux plus élevés[54]. Damascius lui aussi suggère qu'il faut posséder plus que les vertus politiques pour être μακάριος. C'est dans son exposé sur le mythe qui conclut le *Phédon* (107c–114d) qu'il discerne la terre comme divinité de la terre dans le sens ordinaire du mot, c'est-à-dire le monde sensible que le philosophe doit fuir (I 503–511). Il ajoute que ce sont seulement « les âmes plus avancées vers le bonheur » (αἱ μακαριώτεραι τῶν ψυχῶν) qui réussissent à échapper. On a donc ici un lien incontestable entre le μακάριος et les vertus purificatrices, qui sont souvent associées à la fuite du monde sensible[55]. Il ne serait donc pas du tout convenable, ni pour Damascius, ni pour Marinus, de qualifier de μακάριος quelqu'un qui n'est parvenu qu'aux vertus politiques. Olympiodore,

---

54 Voir e.g. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis*, 18–22 ; Blumenthal, 'Marinus' Life of Proclus' ; Saffrey – Segonds, *Marinus*, XLI–LXIX. Remarquons ici l'emploi que fait Marinus de notre phrase sur les porteurs de thyrse et les Bacchants (*V. Procl.* 22) : quand Proclus a atteint les vertus contemplatives et est par conséquent devenu Bacchant (ἐβάκχευε), il commence à mépriser les porteurs du thyrse (τῶν ναρθηκοφόρων ὑπερορῶν) et il peut finalement contempler les visions bienheureuses (τῶν ἐκεῖ μακαρίων ὄντως θεαμάτων). Marinus se mettrait donc d'accord avec Damascius – et s'opposerait à Olympiodore – en avançant que les Bacchants ne sont plus des porteurs de thyrse et que seul est bienheureux celui qui a dépassé les vertus inférieures.

55 Voir surtout I 141, mais aussi I 74 ; 104 ; 164 ; 351.

par contre – nous venons de le dire – saisit la façon dont Simmias est interpelé par Socrate, passage laissé de côté par Damascius, pour souligner que, après tout, μακάριος est un qualificatif bien approprié à celui qui atteint le degré des vertus politiques. Ainsi, en tenant compte des non-philosophes parmi ses élèves, Olympiodore nous révèle quel public il envisageait. La purification peut bien être le σκοπός du *Phédon*, ce n'est certainement pas le seul σκοπός de l'enseignement d'Olympiodore. Contrairement à Damascius, il n'espère pas que tous atteindront les vertus les plus élevées et il souligne que ce n'est pas pour autant la fin du monde.

3 Remarques finales

Cet aperçu nous conduit à la conclusion que la façon dont Olympiodore présente ses doctrines s'explique en grande partie par la pratique de l'enseignement et en particulier par le public qu'il envisage, plutôt que par des contraintes imposées par les chrétiens, voire par une autocensure de la part des païens.

Les deux cas dont nous avons traités ne sont pas les seuls indices en faveur de cette conclusion. Nous nous bornerons à mentionner deux autres exemples. Dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, Olympiodore souligne que, lorsqu'un philosophe veut critiquer un collègue, il doit le faire en privé (ἰδίᾳ), non pas en public (πρὸς τοὺς πολλούς) (*In Alc.* 133–134). On peut relier cela à la réserve que montre Olympiodore en critiquant d'autres philosophes dans l'*In Phaedonem*. Damascius, par exemple, est mentionné à deux reprises[56] : la première fois, Olympiodore l'oppose à Proclus, mais sans prendre position (IV 9–10) ; la seconde fois, il l'approuve (VIII 9). Mais quand, quelques paragraphes plus haut, il le critique, il le fait *taciter*, sans le nommer (VIII 1). Le commentaire de Damascius, par contre, se lit comme une critique explicite de Proclus, comme l'a montré notre premier cas (2.1)[57]. On peut donc présumer que le cours d'Olympiodore était une affaire plutôt publique avec des étudiants non spécialisés, alors que Damascius envisageait un public plus initié, c'est-à-dire composé d'étudiants vraiment dévoués.

---

56 L'*In Phaedonem* de Damascius auquel Olympiodore se refère n'est pas l'une des *reportationes* qui nous ont été transmises (Westerink, *Olympiodorus*, 20).

57 Gertz, *Death and Immortality*, 12–13 donne un aperçu des critiques. On peut entrevoir la différence d'attitude dans la critique envers des collègues dont les deux commentaires témoignent en comparant les deux *indices nominum* que L.G. Westerink fournit dans ses éditions.

Dans le commentaire sur l'*Alcibiade*, on trouve encore un autre principe pédagogique d'Olympiodore. Le professeur souligne que les étudiants sont indépendants (αὐτοκίνητον) : ils sont libres de choisir si, oui ou non, ils assistent au cours (*In Alc.* 87–88). Il semble qu'Olympiodore appliquait lui-même ce principe en donnant son cours sur le *Phédon* : c'est du moins l'impression que l'on retient en examinant la façon dont il introduit chacune des πράξεις. Olympiodore commence toujours par récapituler la séance précédente ou par rappeler et situer le passage du *Phédon* dont il a traité précédemment. De plus, il répète certains exemples et points d'exégèse importants dans différentes πράξεις[58]. Contrairement à ceux de Damascius, les cours d'Olympiodore sont compréhensibles pour qui ne voulait (ou ne pouvait) pas suivre toute la série. Il était possible de sécher quelques sessions sans perdre le fil de l'interprétation. Cet aspect pourrait être interprété comme l'indice d'un public moins assidu que celui envisagé par Damascius.

Dans son commentaire, Olympiodore présente un message moral et, pour ainsi dire, protreptique. Ses interprétations et ses doctrines s'inscrivent à chaque fois dans l'orthodoxie néoplatonicienne. Dans ce cadre, Olympiodore fournit parfois des lectures originales[59] et certainement moins compliquées que ce que nous connaissons d'un Damascius ou d'un Proclus. De toute évidence, la raison n'en est pas qu'Olympiodore n'aurait pas osé ou pu avancer un précis des doctrines néoplatoniciennes dans leur détail, mais plutôt qu'il n'a pas voulu le faire. Il a été un professeur qui, tout en se plaignant du niveau de ses élèves, a essayé d'éduquer un public intéressé, mais non spécialisé.

58 E.g. I 6 – VI 13 – VII 10 ; III 15 – IV 1 – V 3 ; V 11 – VI 9 ; VII 10 – VIII 7 – X 3. Le fait qu'il s'agisse toujours de notions importantes pour comprendre l'interprétation du *Phédon* rend difficile de penser que les répétitions seraient dues à la nonchalance du professeur.

59 Cf. Opsomer, 'Olympiodorus', 702. *Contra* e.g. R. Beutler dans son article sur Olympiodore dans la *Realencyclopädie*, vol. XVIII.1, col. 207 : « *In seiner gelehrten Tätigkeit fußt O. ganz auf seinen Vorgängern, vor allem Ammonios und – für die Platonkommentare – Damaskios. Eigenes Weiterführen der Probleme finden wir bei ihm gar nicht, Zusätze zur Erklärung aus eigener Feder sind von geringster Bedeutung. Aber sein Wert liegt in der meist sklavenhaften Übermittlung der Lehre seiner Vorgänger.* » Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3.2, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 [= 1865], 917–918 ; Lloyd, 'Athenian and Alexandrian Neoplatonism', 317.

Au terme d'une tradition : Simplicius, lecteur du *Phédon*

Marc-Antoine Gavray

1 Un commentaire dans le commentaire

Une qualité indéniable des Commentaires de Simplicius tient à leur utilisation abondante de la tradition philosophique. Ils comportent quantité de citations des Présocratiques, des Platoniciens et des Péripatéticiens, mais surtout d'Aristote et de Platon. Or c'est notamment à l'usage de ces références que se mesure l'originalité (ou la particularité) philosophique de Simplicius[1]. Les thèses de ce dernier s'élaborent au fil d'une exégèse qui croise les textes et tisse patiemment la synthèse de la culture païenne. Dès lors, c'est dans une certaine pratique de l'intertextualité que se joue sa contribution à l'histoire de la philosophie et que se dessine une interprétation parfois novatrice de quelques classiques de la tradition.

Or, pour le peu que nous en sachions, Simplicius n'a pas écrit de commentaire sur le *Phédon*. En tant que membre de l'École d'Athènes, il a certes dû lire et interpréter ce dialogue, partie du canon de lecture. Disciple de Damascius, il a peut-être même assisté à l'une (au moins) des deux séries de cours dispensées par son maître. À tout le moins a-t-il dû en connaître l'existence et a-t-il pu se situer par rapport à une telle lecture. Aussi, pour retrouver son interprétation du *Phédon*, faut-il emprunter un chemin de traverse, c'est-à-dire l'examen des citations et allusions liées à ce dialogue au travers de ses différents Commentaires. Comment surgissent les renvois au *Phédon* et à quelle fin ?

Dans cette étude, je souhaiterais poursuivre trois objectifs, tous relativement modestes. Tout d'abord, j'aimerais examiner l'apport personnel de Simplicius à l'interprétation du *Phédon*, vis-à-vis de la tradition à laquelle il s'intègre. Ensuite, plus particulièrement, je voudrais évaluer la distance de Simplicius à l'égard des Commentaires de Damascius, afin d'en mesurer l'impact au sein de l'École platonicienne en exil. Enfin, et plus largement, j'espère participer à la compréhension de la méthode et de l'originalité de Simplicius, à titre de philosophe et de commentateur.

---

1 Comme le conclut de son enquête H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London : Duckworth, 2008, 196–209.

 | DOI: 10.1163/9789004289543_015

2 Quelques données factuelles

Un premier examen, superficiel, mène à plusieurs constats et soulève déjà quelques questions. Par rapport à d'autres dialogues, les références au *Phédon* s'avèrent peu nombreuses. Simplicius le mentionne une fois dans le Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète[2], six fois dans celui sur le traité *Du Ciel*[3], huit fois dans celui sur la *Physique*[4], et il s'y référerait une fois dans celui sur les *Catégories*[5]. Ce rapide relevé montre en outre la répartition inégale des lieux invoqués : Simplicius se focalise, d'une part, sur la question de la recherche des causes et sur l'essai manqué d'Anaxagore de poser la *cause finale* (cinq occurrences, toutes dans l'*In Physica*)[6] ; d'autre part, sur la cosmologie qui surgit dans le mythe final (six références dans l'*In De cœlo*, et une dernière, voilée, dans l'*In Physica*)[7].

Il serait abusif de déduire de ces simples données que l'interprétation de Simplicius prendrait un tour cosmologique ou doxographique, au détriment du questionnement relatif à l'immortalité de l'âme et à la réminiscence. Si à nos yeux les arguments d'Aristote sur l'éternité et les contraires auraient pu davantage éveiller le souvenir du Commentateur, il faut cependant se rappeler que ses Commentaires s'inscrivent dans le contexte d'un *cursus* d'étude où chaque dialogue correspond à un exercice destiné à développer un type déterminé de vertu. En l'occurrence, le *Phédon* est censé enrichir les vertus *cathartiques* du

2 *In Ench.* 28.37 (= *Phd.* 62a).

3 *In De c.* 369.6 (= *Phd.* 106d) ; 517.11 (référence sans équivalence réelle chez Platon) ; 517.20 (= *Phd.* 109a) ; 518.6 (= *Phd.* 109a ; dans une citation d'Alexandre d'Aphrodise) ; 531.34 (= *Phd.* 109a) ; 646.11 (= *Phd.* 109b–c et 110b). Il faut ajouter deux références, en 535.6 et 535.28–29, qui cite ou paraphrase *Phd.* 108e–109a, mais sans plus mentionner le nom du dialogue.

4 *In Phys.* 7.5 (= *Phd.* 98b) ; 177.10 (= *Phd.* 97b) ; 308.27 (= *Phd.* 97c) ; 351.29 (= *Phd.* 58a) ; 369.28 (= *Phd.* 97b) ; 388.21 (= *Phd.* 99b) ; 440.36 (= *Phd.* 70d–71a) ; 464.26 (erreur pour *Phdr.* 245d).

5 *In Cat.* 70.14 (= *Phd.* 74a). La référence, repérée par Kalbfleisch et reprise par M. Chase (*Simplicius. On Aristotle's Categories 1–4*, London : Duckworth, 2003, 151 n. 783), se limite néanmoins à la mention de Socrate qui, « dans une discussion, semble exprimer le beau qui est en toutes choses et l'égal qui est en toutes choses » (*In Cat.* 70.14–15 ; trad. P. Hoffmann). Or, du beau, il n'est pas question dans ce passage du *Phédon*. De plus, dans la suite immédiate, Simplicius parle de la méthode dialectique, qui discerne dans la pensée (ἔννοια) entre le commun et le propre – but dont il trouve la mention dans la *République* (V 476b). Enfin, il ne renvoie nullement à la réminiscence : quand il dit qu'il « fallait les faire se ressouvenir (ὑπομιμνήσκειν) aussi bien du caractère commun qui est dans les individus, que de la cause commune de ceux-ci » (*In Cat.* 70.23–24), il use d'un mot qui évoque plus la fin d'aide-mémoire (ὑπόμνημα) du commentaire que la réminiscence (ἀνάμνησις).

6 Ces références offrent cependant peu de prise pour évaluer l'interprétation de Simplicius.

7 *In Phys.* 666.23–26 (= *Phd.* 109a), sous le titre de *Timée*.

lecteur – là où le *Sophiste* et le *Politique* sont supposés aiguiser ses vertus *physiques*[8]. Par conséquent, en vertu de la bijection que Simplicius réalise entre les dialogues de Platon et les traités d'Aristote, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il néglige de renvoyer à un texte associé à des vertus inférieures lorsqu'il explique des traités de *physique*[9]. Dès lors, il ne faut rien conclure sur la seule base de ces citations quant au *skopos* que Simplicius aurait attribué au *Phédon*, dans la mesure où leur présence éparse résulte déjà d'une organisation générale du *curriculum*. Sans doute Simplicius liait-il en effet au *Phédon* un objectif semblable à celui formulé par Damascius : la *purification*, c'est-à-dire la séparation entre l'âme et le corps[10]. Par conséquent, ce point ne devait simplement *pas encore* ou *plus* être d'à-propos dans des Commentaires d'ordre logique ou physique. Dans ces conditions, néanmoins, le choix des textes cités sert très certainement un but précis, en puisant là où il le faut le meilleur argument ou la meilleure expression de la doctrine.

Plus intéressantes sont les erreurs commises dans les citations. Deux références sont en effet incorrectes. Une première fois, le texte renvoie au *Phédon*, alors que Simplicius cite en réalité un extrait du *Phèdre* (245d ; *In Phys*. 464.25–29). Cette faute n'est pas en elle-même significative, dans la mesure où elle s'explique aisément par des facteurs paléographiques (la proximité graphique de ΦΑΙΔΩΝ et de ΦΑΙΔΡΟΣ). La seconde erreur est peut-être plus riche de sens, lorsque le texte renvoie au *Timée*, alors qu'il cite un extrait du *Phédon* : « Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu … »[11]. La confusion étonne, étant donné que ce passage est justement celui auquel Simplicius renvoie le plus souvent : trois références *expressis verbis*, avec discussion, dans l'*In De cælo* – un Commentaire dont la composition est du reste antérieure aux autres[12]. Dès lors, comment interpréter cette erreur, puisqu'il ne peut pas seulement s'agir d'un défaut imputable à la tradition manuscrite ?

---

8 Sur l'ordre de lecture des dialogues dans le *cursus* néoplatonicien, voir *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. par L.G. Westerink et trad. par J. Trouillard, Paris : Les Belles Lettres, 1990, xlvii–lxxiv.

9 Sur cette mise en parallèle, voir mon livre *Simplicius lecteur du* Sophiste. *Contribution à l'étude de l'exégèse néoplatonicienne tardive*, Paris : Klincksieck, 2007, 36–45.

10 Damascius, *In Phd*. I 49 ; 100 ; 147. Voir aussi Olympiodore, *In Phd*. II 14.2 ; IV 11.2–3. C'est d'ailleurs en ce sens que se comprend la citation dans l'*In Ench*. 28.37.

11 *Phd*. 109a4 (toutes les traductions du *Phédon* sont empruntées à M. Dixsaut) ; *In Phys*. 666.23–26. La citation se retrouve en *In De c*. 517.20–22 ; 532.1–2 ; 535.28–29.

12 I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, Paris : Études augustiniennes, 1978, 27–32 ; et 'La Vie et l'Œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes', in : I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin : de Gruyter, 1987, 22–23.

À côté de ces interversions, Simplicius s'écarte du texte d'une autre manière. Il trouve en effet dans le *Phédon* les traces d'une doctrine qui en est absente[13] :

> Chez Platon, les significations de *pôle* sont au nombre de trois. Dans le *Phédon*, il appelle en effet *pôle* le ciel et les limites de l'axe autour duquel le ciel gravite (πολεύει), et à présent, dans le *Timée* [40c1], il appelle également *pôle* l'axe.
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 517.11–13

Le terme *pôle* apparaît rarement chez Platon, mais surtout nulle part dans le *Phédon*. En dehors de l'extrait du *Timée*, il survient seulement dans l'étymologie d'Apollon dans le *Cratyle* (405c–d), où il renvoie à la rotation harmonieuse du ciel. Il est encore possible d'y ajouter une occurrence dans l'*Epinomis*, où il désigne le circuit à parcourir par les dieux célestes dans leur révolution (986c4), et une autre enfin dans l'*Axiochos*, dialogue apocryphe (371b2), où il qualifie le Ciel, sphérique, par opposition à la Terre qui occupe le centre. En d'autres termes, Platon ne semble jamais attribuer à πόλος, ni de près ni de loin, les trois sens que Simplicius lui prête, puisqu'il lie toujours ce mot au Ciel lui-même et à son mouvement. Par conséquent, pourquoi imputer cette thèse au *Phédon*, si rien dans le texte original ne la justifie ? Quelle fin vient-elle servir ?

3 Le rapport au contexte exégétique

Afin de répondre à toutes ces questions, je commencerai par examiner le rapport de Simplicius à la tradition exégétique platonicienne relative au *Phédon*. De façon générale, il semble directement redevable de l'interprétation consignée dans les leçons de Damascius. Ce constat ressort tout d'abord de son jugement sur *l'argument des opposés* : ce dernier ne viserait pas à prouver l'*immortalité de l'âme*, mais bien *sa préexistence* et *sa survie* à la vie ici-bas[14].

13 Relevée par Heiberg, cette étrangeté a également surpris, plus récemment, G. Guldentops, 'Plato's *Timaeus* in Simplicius' *In de Caelo*. A Confrontation with Alexander', in : T. Leinkauf – C. Steel (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven : Leuven University Press, 2005, 195–212 (ici pp. 209–210).

14 *In Phys.* 440.35–441.2 : ὁ ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐν Φαίδωνι λόγος οὐ τὴν ἀθανασίαν αὐτόθεν ἐπαγγέλλεται καταδεῖξαι τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ προϋπάρχειν μόνον τοῦ τῆδε βίου τὴν ψυχὴν καὶ τὸ ἐπιδιαμένειν.

Sur ce point, Simplicius prolonge implicitement le reproche de ses prédécesseurs, Damascius et Syrianus, à l'encontre de Jamblique, pour qui chacun des arguments du *Phédon* tendait à prouver l'immortalité de l'âme[15]. Toutefois, il les dépasse en ce que tous deux, sans s'accorder sur son sens, estimaient que l'argument des opposés établissait seulement la survie de l'âme à la mort du corps[16]. En outre, il utilise l'argument à une fin originale, qui met la solution de ses autorités en contexte – non pas commenter le *Phédon*, mais répondre à une objection soulevée par Alexandre d'Aphrodise, d'après laquelle l'argument serait purement *verbal* (λογική)[17]. Simplicius distingue dès lors entre la valeur de deux preuves de l'immortalité de l'âme : l'une, valide, parce qu'elle procède *à partir de l'essence de l'âme* (ἀπὸ τῆς οὐσίας) et *de sa nature automotrice* (ἐκ τοῦ αὐτοκινήτου) ; l'autre, *verbale*, parce qu'elle procède de prémisses générales, qui ne sont pas spécifiquement associées à l'âme, et vaudrait tout aussi bien pour des réalités différentes. Aussi, selon Simplicius, si l'objection d'Alexandre s'avère pertinente dans l'absolu, elle n'atteint pas l'argument des opposés tel que formulé dans le *Phédon*, *puisqu'il ne s'y agit pas de prouver l'immortalité de l'âme*. Simplicius ne s'étend toutefois pas davantage sur la question, mais se contente d'« indiquer cela en raison de ceux qui désirent la vérité » (440.35). Autrement dit, ce rappel sert seulement à dissiper une erreur et à restreindre la portée d'une objection d'Alexandre[18].

Ce rapport de prolongement doublé d'un complément à l'égard de la tradition exégétique se retrouve dans l'analyse que Simplicius offre du reproche de Socrate à l'encontre d'Anaxagore. Il reprend en effet à Damascius l'idée que, selon Socrate, le νοῦς est une *cause productrice* (ποιητικόν), trop peu exploitée par Anaxagore[19]. L'inspiration ne laisse aucun doute, au vu notamment de la similitude du lexique[20]. Aussi l'originalité se situe-t-elle dans l'appui qu'il apporte à cette lecture, par le recours à des citations et à des passages parallèles. En premier, Simplicius met ce reproche en regard des fragments B 8 et

15 Voir Olympiodore, *In Phd.* X 1.11–14. Damascius, *In Phd.* I 183 (un avis qui, selon Westerink, peut aussi être attribué à Syrianus) ; I 252 ; II 1 (ces deux derniers passages reflètent l'avis de Damascius).

16 Sur Damascius et Syrianus, je renverrai simplement à l'article de Pieter d'Hoine dans ce volume.

17 *In Phys.* 440.18–34.

18 Pour trouver ce qui devait être sa lecture, il faut se reporter au *monobiblos* de Damascius, *In Phd.* I 207–252.

19 *In Phys.* 7.3–6 ; 369.26–29. Cf. Damascius, *In Phd.* I 410 et 412. Voir *Phd.* 97b–98b.

20 Comme Damascius, Simplicius désigne les explications physiques d'Anaxagore par ἐν ταῖς ἀποδόσεσιν et il emploie également le verbe ἐγκαλέω pour marquer le reproche.

B 12 DK, qui confirment son opportunité[21]. Ensuite, il trace l'accord entre le *Phédon*, le *Timée* et Aristote, sur la nécessité en physique de rechercher avant tout la cause finale[22]. Enfin, sur cette base, il révèle le parallèle avec le *Timée* (68e), sur la distinction entre cause nécessaire et cause accessoire, et l'accord sur ce point avec Aristote[23]. En résumé, Simplicius tisse, au fil du commentaire et textes à l'appui, un triple faisceau de cohérence sur la notion de cause : entre le jugement de Socrate dans le *Phédon* et les propres fragments d'Anaxagore, au sein même de l'œuvre de Platon, enfin entre Platon et Aristote.

Outre prolonger la tradition, Simplicius y contribue par quelques subtilités inédites. Il note par exemple, au détour d'un lemme dévolu à la signification du *hasard*, l'accord sur le vocabulaire de Platon et d'Aristote, qui ont tous deux appelé τύχη ce qui se produit ἀπὸ τύχης[24]. Dans la mesure où l'extrait cité du *Phédon* survient dans le prologue, où il concerne le *sort* qui a décidé de l'issue de Socrate (58a), ce point lexical ne livre rien sur l'interprétation du dialogue. Il instruit seulement sur la méthode de Simplicius et sur son attention portée aux détails, aussi insignifiants puissent-ils paraître. Du reste, cette dernière s'exprime encore ailleurs, quand notre exégète relève une nuance sémantique, latente dans le *Phédon*, entre ce qui est *immortel*, qui concerne l'ininterruption de la vie, et ce qui est *impérissable*, qui concerne l'ininterruption de l'être (106d4)[25]. En dehors du fait que Simplicius transpose au *cosmos* ce que Platon dit à propos de l'âme, ce cas révèle à nouveau que sa motivation première dans le choix des textes est de traduire l'harmonie entre Platon et Aristote, puisqu'il s'agit de montrer que l'accord doctrinal entre les deux autorités, relatif à l'immortalité et à l'éternité du *cosmos*, passe également par les mots qu'ils utilisent (les adjectifs ἀθάνατον et ἀΐδιον chez Platon, les substantifs ἀθανασία et ἀϊδιότης chez Aristote, *De c.* II 1, 284a1).

Pour le dire de façon concise, Simplicius intègre l'exégèse platonicienne du *Phédon* à sa lecture d'Aristote. Il y contribue néanmoins à sa manière, par l'introduction de nouveaux matériaux utiles à la lecture et par un souci d'harmoniser les thèses de Platon et d'Aristote. Dès lors, sur cette toile de fond, comment expliquer ses deux errements ?

---

21 *In Phys.* 177.9–12.

22 *In Phys.* 308.25–27 (sur *Phys.* II 2, 194b9–15).

23 *In Phys.* 386.21–30.

24 *In Phys.* 351.29. Sur *Phys.* II 6, 197b22–32.

25 *In De c.* 369.4–6. Ce point a été très bien étudié par D. O'Brien, '« Immortel » et « Impérissable » dans le *Phédon* de Platon', *International Journal of the Platonic Tradition* 1/2, 2007, 252–255. Voir aussi l'article de S. Gertz dans ce volume.

4 Suivre un double modèle (*In De c.* 517.1–519.11)

Simplicius introduit la théorie des trois pôles dans le cadre de l'exégèse du lemme suivant :

> Certains disent encore que la Terre, sise au centre, est enroulée et se meut autour de l'axe étendu au travers du Tout (ἴλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον), comme c'est écrit dans le *Timée*.
>
> ARISTOTE, *De c.* II 13, 293b30–32 ; trad. P. Moraux, modifiée

Aristote vient de réfuter la thèse selon laquelle la Terre ne siège pas au centre de l'univers mais en est éloignée de la distance d'un demi-diamètre et se meut circulairement autour de cet axe. Il évoque alors le *Timée*, afin d'attribuer également à Platon l'idée que la Terre est en mouvement – contrairement à ce qu'il va lui-même établir plus avant dans le *De cælo* (II 14, 296b26–297a6). À juste titre, Simplicius renvoie l'allusion d'Aristote au passage suivant du *Timée* :

> Quant à la Terre, notre nourrice, enroulée autour de l'axe qui traverse le tout (ἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον), le dieu l'a établie pour être gardienne et démiurge de la nuit et du jour, elle qui est la première et la plus ancienne de toutes les divinités qui sont nées à l'intérieur du ciel[26].
>
> *Tim.* 40b8–c3 ; trad. L. Brisson

Comment s'organise ensuite l'argumentation de Simplicius, qui vise à restaurer l'accord entre Aristote et Platon sur le point du (non-)mouvement de la Terre ?

1) Citation et résumé du contexte général de la démonstration d'Aristote (517.1–6)
2) Citation du *Timée* (40b–c) et référence à la notion de *pôle* dans le *Phédon* (517.6–13)
3) Examen de ἰλλομένην et différence sémantique par rapport à εἰλλομένην, appuyés par des citations d'Apollonios (*Argonautiques* I 129), d'Homère (*Il.*, XIII 572), du *Phédon* (109a) et de Timée de Locres (§ 31) (517.13–27)

---

26 Le texte de Simplicius diffère de celui édité par Burnet sur deux points mineurs, qui n'affectent ni le sens ni la traduction : l'omission d'un τὴν, absent aussi des manuscrits FY de Platon et chez Plutarque, et l'inversion de deux termes, soit ἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον au lieu de ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον dans le texte édité de Platon.

4) Citation et discussion d'une objection d'Alexandre d'Aphrodise (518.1–21)
5) Réponse de Simplicius (518.21–519.8)
6) Mention de l'hypothèse d'Héraclide du Pont (519.9–11)

Ce qui frappe le lecteur, c'est la similitude entre cette structure et celle observée par Proclus dans son propre commentaire de ce passage du *Timée* (*In Tim.* III 136.29–139.20):

1) Citation du *Timée* (136.29–32)
2) Examen de la notion de *pôle* dans le *Timée* (136.32–137.6)
3) Référence à Aristote (*De c.* II 13, 293b30–32), puis citation du *Phédon* (109a), d'Homère (*Il.* XIII 572), du *Phèdre* (247a) et de Timée de Locres (§ 31), afin d'approfondir le sens de ἰλλομένην (137.6–138.9)
4) Réfutation de l'hypothèse d'Héraclide du Pont, qui suit la variante εἱλουμένην (138.9–17)
5) Examen de la notion de *pôle* comme puissance stabilisatrice (138.17–139.2)
6) Confirmation par Jamblique du Ciel comme «pôle étendu de part en part» (139.2–20)

Le parallèle est manifeste. Les deux auteurs citent *grosso modo* les mêmes textes: le *De cælo*, le *Timée*, le *Phédon*, Timée de Locres, l'*Iliade*. Simplicius donne simplement de Timée un texte un peu plus long, tandis que Proclus invoque le *Phèdre*. En outre, ils mentionnent tous deux Héraclide du Pont. Enfin, ils soulèvent la question des variations sémantiques autour des termes proches de ἰλλομένην. Pour le dire clairement, la proximité rend difficile de refuser soit de voir en Proclus la première source de Simplicius, soit de leur attribuer une source commune.

Le parallèle confère en outre du sens à plusieurs points qui paraissent obscurs à la lecture de Simplicius. En effet, que dit exactement ce dernier? Après avoir mentionné les trois acceptions de πόλος, Simplicius passe à l'examen de la signification d'ἰλλομένην et à l'intérêt de recourir à ce terme (517.13–27). Écrit avec un *iota*, le mot indique selon lui que la Terre est *liée* ou bien *enchaînée* (δεδεσμημένην), et non enfermée (εἱργομένην). Aussi Simplicius semble-t-il souligner la nécessité du *lien* qui empêche la Terre d'incliner dans l'une ou l'autre direction, tirant argument du *Phédon*:

> Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même, il n'y a aucune raison pour qu'elle penche plus ou moins d'aucun côté.
>
> *Phd.* 109a4–5

À ce stade, cependant, il se contente d'énoncer un ensemble de citations destinées à confirmer sa position. Et c'est seulement avec l'intervention d'Alexandre d'Aphrodise dans le débat que les contours de sa thèse se dessinent :

> Alexandre dit que, « puisque Aristote soutient que c'est en ce sens qu'est exprimée l'idée dans le *Timée* et que le texte lui-même signifie 'enroulée' (ἰλλομένην), déclarer par la force que ce n'est pas en ce sens que l'idée est exprimée est le propre de ceux qui orientent le texte en vue de leur propre hypothèse. Et, en effet, le sens de 'tournée' (στρεφομένην) », continue-t-il, « vers lequel ils orientent le terme 'enroulée' (ἰλλομένην), est lui-même indicateur de mouvement. Et si », ajoute-t-il, « Platon parle d'une autre façon ailleurs », et il pointe manifestement par là ce qu'il dit dans le *Phédon*, « cela n'a aucune pertinence quant à l'argument. Aristote corrige en effet ce qui se trouve dans le *Timée*, que Platon se complaise dans ses propres affirmations ou qu'il rapporte l'opinion de Timée ».
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 518.1–8

Alexandre adopte deux postulats contraires à ceux de Simplicius. D'une part, il s'inscrit dans la continuité d'Aristote, auquel il donne toujours raison contre Platon[27], là où Simplicius cherche à réconcilier les deux auteurs. D'autre part, il ne présuppose pas l'harmonie interne de Platon, à la différence de Simplicius qui attribue pour tâche à l'exégète de dégager l'unité générale de l'œuvre d'un auteur[28]. Il ne voit dès lors aucune difficulté à ce que Platon soutienne dans des dialogues différents des positions différentes, de sorte qu'Aristote puisse critiquer l'une, celle du *Timée*, sans nullement se soucier des autres. Simplicius, en revanche, ne peut consentir à l'existence de tels désaccords et il s'emploie à restaurer l'harmonie. Comment procède-t-il ?

Pour Simplicius, l'extrait de Timée de Locres, affirmant que la Terre, racine de tout le reste, est fermement sise au centre, confirme que ἰλλομένην signifie ici *liée* (δεδεμένην), selon un premier sens du terme. Mais, suivant un second sens, il peut également signifier *enroulée* (συστρεφομένην). Dans ce cas, il s'écrit plutôt εἱλομένην et se dit de figures circulaires, même immobiles (518.9–19). Aussi, bien que le terme admette les deux significations, *enroulée* ou *liée*, dans la mesure où Platon emprunte les mots de Timée et démontre par ailleurs, dans le *Phédon*, que la Terre est immobile, laquelle est-il le plus raisonnable de choisir pour interpréter ce passage du *Timée* ?

---

27 Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius*, 132–135.

28 Sur ces points, *In Cat.* 7.23–32.

Pour Alexandre, il n'y a pas de doute à avoir sur la validité de l'interprétation aristotélicienne : Aristote ne peut se tromper, parce qu'il ne peut avoir ignoré la signification du texte ni l'intention de Platon. Simplicius formule quant à lui deux hypothèses *personnelles* de lecture (qui sont en effet introduites par le marqueur μήποτε οὖν, 518.21–22) pour expliquer le désaccord :

1) Il invoque son principe exégétique, récurrent dans l'*In De caelo*, selon lequel Aristote ne réfute pas Platon, mais seulement une interprétation *superficielle* de son texte, parce qu'il s'adresse à des débutants en philosophie incapables d'accéder à la signification véritable, habitués qu'ils sont à l'usage ordinaire des mots (518.21–28)[29]. Selon cette hypothèse, Aristote lirait le *Timée* en un *sens possible*, au vu duquel ἰλλομένην signifierait *enroulée*, et il adresserait sa réfutation à ceux qui tirent de cette acception la thèse suivant laquelle la Terre se meut au centre. Cette thèse apparaîtrait comme une alternative, tout aussi bancale, à celle selon laquelle la Terre se meut autour du centre. Aristote, toutefois, n'ignorerait pas qu'elle est *purement factice et maladroitement attribuée à Platon*.
2) Simplicius suggère de voir en καὶ κινεῖσθαι une interpolation, dont la suppression atténue l'idée de *mouvement* et plaide en faveur de la notion de *lien*. Dans cette hypothèse, Aristote pourrait avoir voulu conclure son parcours historique par la thèse du *Timée* qui affirme que la Terre est au centre, liée et stationnaire (518.30–519.8). Invoquer Platon viserait dès lors à produire un contraste historique, de la même manière qu'Aristote procède dans les lignes suivantes, quand il oppose les partisans de la sphéricité de la Terre à ceux qui lui attribuent la forme d'un tambour (voir *De c.* II 13, 293b33–294a10).

Les deux hypothèses tendent à prouver que Platon soutient la stabilité de la Terre au centre de l'univers. Elles visent également à restaurer une harmonie, non seulement avec Aristote qui paraît s'opposer au *Timée*, mais également avec Platon lui-même, puisqu'il semblerait possible de trouver des affirmations contraires dans le *Phédon* et dans le *Timée*.

Bien que similaire, l'interprétation de Proclus passe cependant par des médiations différentes. Premièrement, commentant le propos du *Timée*, il définit le *pôle* comme un *axe pourvu d'une extension*, à la façon d'un point qui a coulé (*In Tim.* IV 136.29–137.6). Il est dès lors possible de lui attribuer des limites,

29 Voir *In De c.* 296.6–12 ; 301.8–12 ; 352.27–29 ; 377.20–27 ; 518.21–30 ; 563.26–564.3 ; 640.27–32 ; 712.31–731.7.

par extension du sens initial de la notion d'*axe*. Ensuite, Proclus cite le *Cratyle* (405d3), où Platon identifie le Ciel au *pôle* (139.5–9). Autrement dit, au fil de son exégèse, il énumère ou, à tout le moins, suggère les trois sens attribués à πόλος par Simplicius : le ciel, l'axe et ses limites. Il ne commet pourtant pas l'erreur d'en déceler la trace dans le *Phédon*. En d'autres termes, tout se passe comme si Simplicius avait télescopé les textes utilisés par sa source et pris un raccourci maladroit, attribuant au *Phédon* un point de doctrine qui en est résolument absent.

Deuxièmement, parce qu'il ne se sent pas tenu par l'obligation de manifester l'accord profond entre Aristote et Platon, Proclus suit un chemin sans détour pour établir la signification correcte d'ἰλλομένην (137.6–138.9). Il utilise en effet quatre arguments, qui répondent tous à une finalité propre. Le premier, d'ordre *logique*, attribue *explicitement* au *Phédon* la démonstration de la cause de l'immobilité de la Terre : l'absence de raison d'incliner en un sens plutôt qu'en un autre, en vertu de l'homogénéité du tout. Le deuxième, d'ordre *lexical* (ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς χρήσεως), souligne qu'ἴλλεσθαι véhicule l'idée de *contraction* (συναγομένην), et non celle de mouvement, à l'instar des cheveux qui bouclent et s'enroulent sur eux-mêmes (il cite *Tim.* 76c ; *Il.* XIII 572). Le troisième, d'ordre *théologique*, renvoie au rôle de gardienne du foyer divin qu'exerce Hestia (*Phdr.* 247a) : tout comme elle s'avère « gardienne du foyer », la Terre maintient les pôles. Le dernier argument, *d'autorité* cette fois, renvoie à Timée de Locres, qui soutient que « la Terre est solidement fondée au centre ». À la suite de cela, Proclus approfondit l'étude de la notion de *pôles*, qui constituent les puissances *stabilisatrices* et *agrégatives* de l'Univers, autrement dit qui exercent l'action unitive au sein de l'univers[30]. De tout cela, il peut raisonnablement conclure que seule l'interprétation qui confère à ἰλλομένην la signification d'*enroulée* ou de *peletonnée* fait sens, alors que l'idée de mouvement, qui se retrouve plus clairement dans la lecture εἰλουμένην, ne peut s'appliquer à ce texte de Platon.

Troisièmement et enfin, chez Simplicius, la thèse d'Héraclide apparaît en *parergon*. Elle se limite en effet aux quelques mots suivants et est dépourvue de tout réel commentaire :

> Héraclide du Pont pensait sauvegarder les phénomènes en faisant l'hypothèse que, tandis que la Terre était au centre et en mouvement, le Ciel était pour sa part au repos.
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 519.9–11

30 *In Tim.* III 138.17–139.20. Proclus examine également la solution de Jamblique, qui identifie le *pôle* au Ciel.

Le texte ne fait pas vraiment sens au sein de l'argumentation générale. Il ressemble à une pièce rapportée, dont le Commentateur n'a pas vraiment l'air de savoir que faire et qu'il mentionne plus par souci d'exhaustivité qu'à des fins de démonstration. Au sein de l'argumentation de Proclus, en revanche, la critique reçoit une tout autre portée : il paraît impossible de considérer Héraclide comme un disciple de Platon, sur ce point du moins, car il propose des phénomènes une théorie contraire à celle qu'expose le *Timée*. À nouveau, la volonté d'harmonisation de Simplicius le mène à emprunter des méandres impraticables.

En conclusion, même s'il recourt à des arguments semblables à ceux de Simplicius, Proclus les utilise à meilleur escient et les organise selon une logique plus claire. Chaque texte arrive telle une nouvelle preuve, sur un registre différent, qui permet de confirmer la véracité de l'interprétation du *Timée*. En regard de cela, Simplicius aboutit à un résultat peu satisfaisant du point de vue de (la structure de) l'argumentation. Tout se passe en effet comme s'il mêlait à l'inspiration puisée chez Proclus un débat serré avec son autre source principale, Alexandre d'Aphrodise, afin de montrer que tous les deux, s'ils atteignent une vérité partielle, l'un sur la vérité du texte de Platon, l'autre sur la signification de l'objection d'Aristote, manquent en réalité de noter que les deux autorités s'avèrent fondamentalement en accord.

5 Équilibre et similitude (*In De c.* 531.32–536.15)

Ce même texte du *Phédon* revient un peu plus loin dans le Commentaire sur le traité *Du Ciel*, quand Simplicius explique II 13, 295b11–296a23. Aristote passe alors en revue les thèses sur la position et le mouvement de la Terre. Après avoir réfuté les solutions de Xénophane, de Thalès, d'Anaximène, d'Anaxagore, de Démocrite, puis d'Empédocle, il en arrive enfin à Anaximandre. Selon lui, ce dernier propose un argument subtil (κομψῶς), pourtant dépourvu de toute vérité : il se fonde sur le principe de la *similitude* (διὰ τὴν ὁμοιότητα), en vertu duquel, si une chose sise au centre entretient avec les extrémités une relation semblable, il ne lui convient pas plus de se mouvoir en un sens qu'en un autre. Or Aristote rejette la thèse, parce qu'elle ne tient aucunement compte du lieu naturel propre à chaque corps : d'après lui, le corps demeure stable non pas en raison de l'homogénéité de sa position, mais de sa familiarité avec son lieu naturel.

Dans un premier temps, Simplicius note directement la proximité de la thèse d'Anaximandre avec le *Phédon* et il s'empresse de citer les mêmes lignes du dialogue (109a4–5). Il justifie aussitôt le silence d'Aristote à ce sujet par la

convenance supérieure (ἐμμελέστερον) d'une objection contre Anaximandre par rapport à une objection à l'encontre de Platon lui-même. Il rapporte également la lecture alternative, *celle d'interprètes* – Péripatéticiens – *enclins à souligner l'opposition*, selon laquelle Aristote vient de réfuter la thèse de Platon sur le mouvement terrestre et n'éprouve plus le besoin de lui attribuer cet argument affirmant le repos de la Terre[31]. Or, comme le rapporte Simplicius dans une citation, Alexandre s'arrête sur une autre subtilité :

> Alexandre dit que, « par 'comme, parmi les Anciens, Anaximandre', Aristote a clairement montré que d'autres, qui n'étaient pas anciens, partageaient cette opinion. Ou plutôt, pour ce qui concerne le texte, il n'est pas évident soit que la Terre soit au repos, tout en étant au centre, soit qu'elle reste au centre à cause de l'équilibre qui lui est propre (διὰ τὴν ἰσορροπίαν τὴν οἰκείαν) et de la similitude à l'égard de ce qui l'enveloppe (διὰ τὴν τοῦ περιέχοντος ὁμοιότητα), tandis qu'elle s'enroule et se meut (ἴλλεται καὶ κινεῖται) autour de l'axe qui s'étend à travers tout (περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τετάμενον). »
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 532.7–12

D'après Alexandre, l'argument d'Aristote pourrait aussi bien viser l'idée de la stabilité que celle du mouvement de la Terre, quoique celle-ci demeure au centre dans l'une ou l'autre hypothèse. En ce sens, il pourrait tout à fait critiquer la thèse du *Phédon*. Par conséquent, il y aurait à nouveau matière à désaccord entre Platon et Aristote, sur un point de cosmologie à la rencontre entre le *Phédon* et le *Timée*.

Aussi, dans un second temps, à savoir après avoir examiné et avalisé les arguments d'Aristote (532.21–535.3), Simplicius conclut que ce dernier ne se réfère aucunement, en définitive, à la thèse de Platon (535.4–536.12). En quel sens ? Premièrement, Platon attribue la raison de la stabilité de la Terre *à l'équilibre et à la similitude*. Or, dans ce passage du *De cælo*, Aristote ne mentionne nulle part l'ἰσορροπία et il se réfère uniquement à l'ὁμοιότης. *Contre Alexandre*, qui paraît les confondre, Simplicius insiste pour distinguer ces deux notions. L'une en effet, la similitude, décrit davantage, dans le cas présent, la relation à l'égard de

31 *In De c.* 532.1–7. Sur l'origine plausible de la thèse qu'Aristote attribue à Anaximandre et sur sa relation avec le mythe du *Phédon*, notamment dans son interprétation par Damascius et Simplicius, C. Steel, 'Plato's Geography. Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth', in : J. Wilberding – C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 187–190.

la périphérie, tandis que l'autre renvoie à une propriété intrinsèque du corps en question. Si elles sont compatibles, elles désignent néanmoins des raisons différentes – relationnelles ou immanentes – pour admettre la stabilité de la Terre au centre.

Simplicius prouve ensuite l'harmonie entre Platon et Aristote. Pour ce faire, il procède en deux temps. Dans le premier, il avance un argument, fondé sur l'exégèse du *Phédon*, qui doit valoir *même si Aristote devait en définitive viser Platon*. Dans le second, il démontre que, à travers son hypothèse, Socrate prouve les mêmes points qu'Aristote. Voici ce que dit le premier :

> Socrate mène son argument *par hypothèse* (ἐξ ὑποθέσεως), à savoir que « si la Terre est au centre du Ciel, et si elle est ronde (περιφερής) »[32], elle n'a besoin de rien pour l'empêcher de tomber, ni d'air ni de tourbillon (οὐδενὸς αὐτῇ δεῖ πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν οὔτε ἀέρος οὔτε <δίνης>). Car l'équilibre naturel (ἡ κατὰ φύσιν ἰσορροπία) ne se fait pas au hasard (ἡ τυχοῦσα), mais en tous ses points il conduit la Terre vers le centre d'une façon semblable (ὁμοίως), elle qui est homéomère, et l'homéomérie et l'équilibre suffisent à la stabilité de la Terre (αὐτάρκης πρὸς τὴν τῆς γῆς μονήν). En effet, elle ne s'en écartera jamais volontairement, ni entièrement ni en partie. Car pourquoi irait-elle par ici plutôt que par là, dans la mesure où elle est dans une disposition semblable à l'égard de la totalité du Ciel ? Mais elle ne le ferait pas non plus par parties, étant donné que ce lieu lui est naturel (κατὰ φύσιν). Et le Ciel ne sera jamais non plus contraint, ni en partie puisqu'il est tout entier homéomère, ni en totalité puisqu'il est toujours identique et a toujours la même relation vis-à-vis de la Terre.
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 535.9–19

Selon Simplicius, l'hypothèse du *Phédon* vise à démontrer que la stabilité de la Terre résulte de deux propriétés qui, *conjointement*, constituent ses conditions

32 Le début de l'hypothèse correspond littéralement au *Phédon* (108e4–5), ce que ne relèvent ni l'éditeur (Heiberg) ni le traducteur anglais (Mueller). La suite est une paraphrase qui introduit de légères différences. Le *Phédon* (108e5–109a2) dit : μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης. Simplicius accommode la seconde condition au texte d'Aristote qui, dans les lignes qui précèdent, a mentionné la notion de tourbillon à neuf reprises (*De c.* II 13, 295a10 ; 13 ; 22 ; 32 ; 33 ; 35 ; 295b2 ; 4 ; 7). Par le mélange de citation et de paraphrase, il renforce donc l'harmonie d'Aristote et de Platon, en voulant signifier que ce dernier s'est également démarqué des solutions avancées par Anaximène, Anaxagore, Démocrite et Empédocle.

nécessaires et suffisantes : sa position centrale et sa sphéricité. Il associe en effet à la formulation, *somme toute assez vague*, de la sphéricité de la Terre les propriétés d'équilibre et de similitude. D'une part, le caractère arrondi justifie que la Terre subisse, *en permanence et en chacun de ses points*, une force identique, l'ἰσορροπία. D'autre part, en tant que sphère, la Terre doit être semblable en tous ses points, donc parfaitement homogène et homéomère. En ce sens, Simplicius ne décrit plus la similitude comme *relationnelle*, mais comme *immanente* : elle désigne une détermination *inhérente à la sphéricité du corps terrestre*. Dès lors, ces deux propriétés permettent d'expliquer que la Terre demeure tout entière au repos en un lieu.

Or, faisant écho à Aristote (295b35), Simplicius note que la sphéricité, c'est-à-dire l'équilibre et l'homogénéité, ne constitue pas une condition suffisante à la stabilité de la Terre *au centre* du Ciel. En effet, il est également vrai de dire du feu, en paraphrasant le *Phédon*, qu'il est « une chose bien équilibrée et placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même qui n'a aucune raison de pencher plus ou moins d'aucun côté ». Il ne devient toutefois pleinement stable que placé à la périphérie, dans la proximité du Ciel dont il accompagne le mouvement (535.19–32). À l'homogénéité et à l'équilibre, il semble donc nécessaire d'adjoindre une dernière condition : la possession d'un *lieu naturel*. Dans ces circonstances, la stabilité de la terre résulte seulement de ses propriétés physiques immanentes.

De cette façon, l'accord avec Aristote peut être totalement rétabli. D'une part, Socrate décrit également la position de la Terre au centre comme sa *position naturelle*. Et Platon d'y ajouter, selon Simplicius, la raison *physique* qu'elle n'a dès lors besoin d'aucune autre force, ni air ni tourbillon, pour se maintenir en son lieu que son homogénéité et son équilibre (535.32–536.3). D'autre part, Aristote critique ceux qui soutiennent que l'homogénéité et l'équilibre constituent des conditions *suffisantes* à la stabilité, même pour des corps situés dans un lieu qui leur est étranger – ce dont le cas du feu ici-bas révèle l'absurdité. Or, selon Simplicius, Socrate (dans le *Phédon*) ne commet pas cette même erreur et il donne à la stabilité de la Terre la même raison qu'Aristote (536.3–9).

Cette fois, la source directe de Simplicius paraît être Damascius. Dans ses leçons sur le *Phédon*, ce dernier considère en effet que le passage s'inscrit dans l'analyse des quatre problèmes soulevés au sujet de la Terre : sa position, sa figure, sa stabilité et sa taille (I 512). Sur le point de la stabilité, prenant position contre ce passage d'Aristote, Damascius affirme, comme Simplicius après lui, que la Terre demeure au centre en raison de la symétrie et de l'équilibre parfaits *inhérents à sa forme sphérique*, ainsi qu'à l'équilibre total de l'univers, qui exerce sur elle une pression égale en tous points (I 520 ; II 121–122) :

> Si le feu avait été placé au centre, il n'y resterait pas – ainsi que l'objecte Aristote. « Équilibré » s'entend au sens de ce qui possède une égale pesanteur vers le bas, tandis que le feu se déplace naturellement vers le haut, ou plutôt se meut circulairement en haut, car les mouvements rectilignes sont propres aux éléments troublés.
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 521

L'équilibre désigne dans le cas de la Terre la *tendance en tous points égale vers le bas* et, dans le cas du feu, celle à se mouvoir au sommet, autrement dit – et même si les mots n'apparaissent pas – à occuper la place qui lui convient *par nature*. Dès lors, comme chez Simplicius, l'explication de ce passage du *Phédon* est avant tout d'ordre *physique* et elle résulte des propriétés qui sont attribuées *naturellement* à la sphère terrestre. Toutefois, tandis que Damascius se place explicitement en faux par rapport à Aristote, Simplicius révise le sens et la portée de son objection, concluant qu'elle vise davantage à souligner l'importance d'un *lieu naturel* pour asseoir la stabilité terrestre que la doctrine même du *Phédon*. À cet égard, l'accord est à nouveau rétabli : la thèse du lieu naturel est compatible, voire intégrée au *Phédon*.

L'explication de Damascius s'accorde avec le postulat général de lecture d'après lequel Platon parlerait, dans le mythe, de la Terre des *géographes*, physique, à propos de laquelle nous instruisent les phénomènes et les observations (I 503–504)[33]. C'est d'ailleurs de cette façon qu'Aristote lui-même semblait déjà interpréter la description des fleuves infernaux que contient le *Phédon*[34]. Or, à ce qu'il semble, Simplicius adopte parfois des réserves envers cette approche littérale et il rappelle que, après tout, la cosmologie du *Phédon* relève bien, *en un certain sens*, du mythe :

> Les sommets de la Terre, Platon les loue par des mythes dans le *Phédon* comme s'étendant jusqu'à l'éther, par le recours à un mythe abondant (πολλῷ τῷ μυθικῷ) et, à mon avis, énigmatique (αἰνιγματώδει). Il appelle en effet mythe le récit à ce sujet.
>
> SIMPLICIUS, *In De c.* 646.10–13

Simplicius se réfère ici à ce passage dans lequel Socrate compare la nature des fonds marins à celle du monde terrestre de façon à poser un rapport entre la

33 Sur ces lectures « physiques » du mythe, S. Gertz, *Death and Immortality in Late Platonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden : Brill, 2011, 178–188 ; et Steel, 'Plato's Geography', 196.

34 Aristote, *Meteor.* I 13, 349b30 ; II 2, 355b32–356a14. Voir *Phd.* 111c.

Terre et le Ciel analogue à celui qui existe entre la Mer et la Terre (110a–b). À cet endroit, Platon rappelle en effet que le mythe est un mythe et doit être regardé comme tel :

> Car – et en supposant par conséquent que le récit d'un mythe présente quelque valeur (εἰ γὰρ δὴ καὶ μῦθον λέγειν καλόν) – cela vaut la peine (ἄξιον ἀκοῦσαι), Simmias, d'entendre ce que sont les réalités qui se trouvent à la surface de la Terre, sous le ciel.
>
> *Phd.* 110b1–2

Platon constate la valeur possible de la description, si elle est saisie *en tant que mythe* : c'est en ce sens seulement que le récit est susceptible de contenir un enseignement sur cette vie-ci, sur cette Terre-ci. La vérité du mythe n'est pas à rechercher dans les détails et les descriptions mis en place par la narration, mais dans l'allégorèse qu'elle prépare et dans le message général qu'elle dessine. Or, si Simplicius note le caractère mythique de ce texte, il l'interprète en insistant sur la portée de ἄξιον ἀκοῦσαι, c'est-à-dire sur son *intérêt pour comprendre la nature de la Terre*. Ce faisant, il s'inscrit dans l'interprétation néoplatonicienne canonique, clairement exprimée par Damascius :

> Pourquoi mêle-t-il le récit à la physique ? Afin d'indiquer une vérité plus divine au-delà d'elle, où il est aussi plus juste que résident les âmes.
>
> DAMASCIUS, *In Phd.* I 526

Que conclure de ce point quant à l'interprétation du *Phédon* par Simplicius ? L'extrait cité par Simplicius vient à la fin du dialogue, alors que Socrate entame une allégorie de la Terre destinée à expliquer que chaque âme rejoigne son lieu propre. Ce dernier expose alors quelques points de cosmologie, *sur le mode du mythe*, dont la finalité est de rendre le récit crédible. Or, sur ce point, Simplicius suit une grille de lecture néoplatonicienne. Comme le confirment les témoignages de Proclus et de Damascius, la dimension mythologique, *allégorique*, du texte platonicien a laissé la place, dans l'exégèse néoplatonicienne, à une perspective *cosmologique*. À cet égard, le *Phédon* est mis sur le même pied que le *Timée* : une explication de la nature qui fait intervenir les dieux mais possède une vérité littérale. Cette orientation explique d'ailleurs probablement le renvoi erroné de Simplicius, dans le Commentaire sur la *Physique*, quand il cite sous le nom du *Timée* notre extrait du *Phédon* (*In Phys.* 666.23–26) : la doctrine consignée au début du mythe du *Phédon* est devenue si complémentaire de la cosmologie du *Timée* que, dans l'esprit de Simplicius, l'une en vient à se substituer à l'autre.

6 Le mot de la fin

Concernant ce passage du mythe du *Phédon*, où situer l'originalité de Simplicius au sein de la tradition exégétique ? Dans la confrontation qu'il provoque, au fil de l'interprétation, entre celle-ci et Alexandre d'Aphrodise. Par les objections qu'il soulève et les arguments qu'il apporte en faveur des critiques d'Aristote à l'encontre du *Timée*, ce dernier s'érige en obstacle de la tradition platonicienne. Une telle situation mène Simplicius à croiser les sources et à ménager des liens au travers desquels se dessine son apport personnel aux lectures antiques du *Phédon*.

D'une part, à suivre les citations et les commentaires repris par Simplicius, l'interprétation du mythe du *Phédon*, et plus particulièrement ce passage relatif à la stabilité de la Terre, en des termes cosmologiques parallèles au *Timée* paraît bien antérieure à Alexandre lui-même, dans la mesure où celui-ci semble s'y référer pour condamner une mauvaise méthode d'argumentation exégétique, qui consiste à mêler des textes issus de contextes distincts. Il viserait donc une pratique qui aurait eu cours de longue date, et qui pourrait déjà trouver sa source dans le texte même d'Aristote. Autrement dit, cette tradition de lecture, qui voit dans le mythe final du *Phédon* une description de la nature au lieu d'un élément narratif servant une fin de vraisemblance, s'avérerait déjà ancienne et pourrait remonter aux origines. D'après cette hypothèse, le *Phédon* exprimerait la position de Platon sur la nature de la Terre.

D'autre part, alors que ses prédécesseurs et Alexandre d'Aphrodise s'entendent pour admettre le désaccord entre Platon et Aristote sur ce même point – chacun suivant son camp –, Simplicius s'emploie à les réconcilier sur la question de la stabilité de la Terre, ronde, au centre de l'Univers. En ce sens, il accentue la lecture *physique* du mythe du *Phédon*, dans la mesure où il ne se contente pas de l'accorder avec le *Timée*, mais y insère des éléments absents, qui le *naturalisent* davantage encore, et y adjoint même une consonance avec le *De cælo*. Aussi, du caractère *mythique* du récit, ne subsiste en définitive chez Simplicius que l'idée selon laquelle le *Phédon* révélerait une vérité plus *théologique*, *supérieure à la cosmologie empirique* d'Aristote, avec laquelle il s'harmonise néanmoins parfaitement.

Si Simplicius suit globalement la tradition exégétique du *Phédon* transmise par Damascius, il y contribue toutefois par quelques détails inhérents à son objectif de révéler l'accord fondamental entre Platon et Aristote.

Bibliography

1 Texts and Translations Quoted

Collections of Fragments by Various Authors

Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels—W. Kranz, Berlin: Weidmann, 1960.

Socratis et Socraticorum Reliquiae, a cura di G. Giannantoni, 4 vol., Napoli: Bibliopolis, 1990.

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, 3 vol., Leipzig: Teubner, 1903–1905; vol. 4, indexes by M. Adler, Leipzig: Teubner, 1924.

Albinus

Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos, hrsg. von B. Reiss, Reichert: Wiesbaden, 1999.

Alcinous

Alcinoos: *Enseignement des doctrines de Platon*, texte éd. et comm. par J. Whittaker et trad. par P. Louis (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Alcinous: The Handbook of Platonism, trans. and comm. by J. Dillon, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Alexander Aphrodisiensis

Alexandri Aphrodisiensis: Quaestiones, De fato, De mixtione, ed. I. Bruns (Commentaria in Aristotelem Graeca; Suppl. 2/2), Berlin: Reimer, 1892.

Anonymous in Theaetetum

'Commentarium in Platonis Theaetetum', ed. G. Bastianini et D.N. Sedley, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* iii, Firenze: Olschki, 1995, pp. 227–562.

[*Apollodorus*]

Apollodori bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus, ed. R. Wagner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1894.

Apuleius

Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Vol. III. De philosophia libri, ed. C. Moreschini (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1991.

Aristophanes

Aristophane: Œuvres, vol. 3, éd. par V. Coulon et trad. par M. van Daele (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1928.

Aristoteles

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio-Paluello (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1949.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, ed., introd. and comm. by W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1949.

Aristotle: Posterior Analytics, trans. with comm. by J. Barnes, Oxford: Clarendon Press, 1993^2 [1975].

Aristotle's Physics, ed., introd. and comm. by W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Aristote: Du ciel, éd. et trad. par P. Moraux (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1965.

Aristote: De la génération et la corruption, éd. et trad. par M. Rashed (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 2005.

Aristotle: De anima, ed., introd. and comm. by W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Aristote: Les parties des animaux, éd. et trad. par P. Louis (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Aristotelis De generatione animalium, ed. H.J. Drossaart (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1965.

Aristotle's Metaphysics, ed., introd. and comm. by W.D. Ross, 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1924.

Aristote: Problèmes, éd. et trad. par P. Louis, 3 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1991–1994.

Aristotelis fragmenta selecta, ed. W.D. Ross (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1955.

Arius Didymus

Doxographi Graeci, ed. H. Diels, Berlin: Reimer, 1879.

Asclepius

In Aristotelis Metaphysica Libros A–Z Commentaria, ed. M. Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca; 6/2), Berlin: Reimer, 1888.

Atticus

Atticos: Fragments de son œuvre, introd., éd. et notes par J. Baudry, Paris: Les Belles Lettres, 1931.

Aulus Gellius

Aulus Gellius: Noctes Atticae, ed. P.K. Marshall (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1968.

Calcidius

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J.H. Waszink (Plato Latinus), Leiden: Brill, 1962.

Cicero

M. Tullius Cicero: Academicorum reliquiae cum Lucullo, ed. O. Plasberg (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart: Teubner, 1922.

M. Tullius Cicero: De re publica, ed. K. Ziegler (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1960.

M. Tullius Cicero: Tusculanae disputationes, ed. M. Pohlenz (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart: Teubner, 1918.

Clemens Alexandrinus

Clemens Alexandrinus: Stromata Buch I–VI, ed. O. Stählin, Leipzig: Hinrichs, 1905.

Damascius

Damascius: Traité des premiers principes, éd. par L.G. Westerink, trad. par J. Combès, 3 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1986–1991.

Damascii Vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen, Hildesheim: Olms, 1967.

Damascius: The Philosophical History, trans. by P. Athanassiadi, Athens: Apamea, 1999.

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. II: Damascius, ed. and trans. by L.G. Westerink, Amsterdam: North Holland, 1977.

Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olympiodorus, ed. L.G. Westerink, Amsterdam: North Holland, 1959.

Diogenes Laertius

Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, ed. T. Dorandi (Cambridge Classical Texts and Commentaries), Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Diogène Laërce: Vies et doctrines des philosophes illustres, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris: Le livre de poche, 1999.

Elias [*David?*]

Elias: In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca; 18/1), Berlin: Reimer, 1900.

Epicharmus

Poetae comici Graeci, vol. I: Comoedia Dorica, Mimi, Phlyaces, ed. R. Kassel et C. Austin, Berlin/New York: De Gruyter, 2001.

Epictetus

Épictète: Entretiens, éd. et trad. par J. Souilhé, 4 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1948–1965.

Eusebius

Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique, edd. varii, 9 vol (Sources chrétiennes), Paris: Éditions du Cerf, 1974–1991.

Favorinus

Favorino di Arelate: Opere, introd., testo critico e commento a cura di A. Barigazzi, Firenze: Le Monnier, 1966.

Galenus

Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato, ed. by P.H. de Lacy, 3 vol., Berlin: Akademie Verlag, 1978–1984.

Harpocratio

Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione, a cura di A. Gioè, Napoli: Bibliopolis, 2002.

Hermias

Hermias: In Platonis Phaedrum scholia, ed. C.M. Lucarini—C. Moreschini (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Berlin: de Gruyter, 2012.

Homerus

Homeri Opera: Ilias, ed. D.B. Monro et T.W. Allen, 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1920^3.

Homeri Opera: Odyssea, ed. T.W. Allen, 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1917^2.

Julianus

L'empereur Julien: Œuvres complètes, ed. varii, 3 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Lucianus

Luciani Opera, ed. M.D. McLeod, 4 vol. (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1972–1987.

Lucretius

T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex, ed. J. Martin (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1963[5].

Marinus

Marinus: Proclus ou Sur le bonheur, éd. et trad. par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Nemesius

Nemesius: De natura hominis, ed. M. Morani (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1987.

Numenius

Numénius: Fragments, éd. par É. des Places (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Fragments of Numenius of Apamea, trans. by R. Petty, Westbury: Prometheus Trust, 2012.

Leemans, E.A., *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Brussel: Koninklijke Belgische Akademie, 1937.

Olympiodorus

Olympiodorus: Commentary on the first Alcibiades of Plato, ed. L.G. Westerink, Amsterdam: North Holland, 1956.

Olympiodori In Platonis Gorgiam commentaria, ed. L.G. Westerink (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1970.

Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias, trans. by R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant, Leiden: Brill, 1998.

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 1: Olympiodorus, ed. and trans. by L.G. Westerink, Amsterdam: North Holland, 1976.

Oracula Chaldaica

Oracles chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens, éd. et trad. par É. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1996[3].

Orphica

Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern, Dublin/Zürich: Weidmann, 1972[3].

Ovidius

P. Ovidius Naso: Metamorphoses, ed. R.J. Tarrant (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 2004.

Panaetius

Panaetii Rhodii Fragmenta, ed. M. van Straaten, Leiden: Brill, 1962³.

Panezio di Rodi: Testimonianze, ed. F. Alesse, Napoli: Bibliopolis, 1997.

Philo Alexandrinus

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, ed. L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, 6 vol., Berlin: de Gruyter, 1896–1915.

Philoponus

Philoponus: In Aristotelis De anima libros commentaria, ed. M. Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca; 15), Berlin: Reimer, 1897.

Plato

Platonis Opera, ed. J. Burnet, 5 vol. (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

Platon: Œuvres complètes. Tome I: Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton, éd. et trad. par M. Croiset (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1920.

Plato's Phaedo, ed. and trans. by J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1911.

Platon: Phédon, éd. et trad. par L. Robin (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1926.

Plato: Phaedo, trans. with notes by D. Gallop, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Platon: Phédon, trad. et notes par M. Dixsaut, Paris: GF-Flammarion, 1991.

Plato: Phaedo, ed. and comm. by C. Rowe, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Plato: Meno and Phaedo, ed. by D. Sedley, trans. by A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Platone: Fedone, a cura di F. Trabattoni, trad. di S. Martinelli Tempesta, Torino: Einaudi, 2012.

Platonis Respublica, ed. S.R. Slings (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 2003.

Plinius Minor

C. Plini Caecili Secundi epistolarum libri decem, ed. R.A.B. Mynors (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon, 1963.

Plotinus

Plotini Opera [*editio maior*], ed. P. Henry—H.-R. Schwyzer, 3 vol., Leuven/Leiden: Desclée de Brouwer/Brill, 1951–1973.

Plotini Opera [*editio minor*], ed. P. Henry—H.-R. Schwyzer, 3 vol. (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1964–1982.

Plotin: Traité 2 (*IV, 7*), introd., trad., comm. et notes par A. Longo, Paris: Cerf, 2009.
Plotin: Traités 42–44. Sur les genres de l'être, I, II et III, présent., trad. et annot. par L. Brisson, Paris: GF-Flammarion, 2008.

Plutarchus

Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes, edd. varii (Loeb Classical Library), Cambridge (MA)/London: Harvard University Press/Heinemann, 1957–1976.
Plutarque: Consolation à Apollonios, texte et trad. avec introd. et comm. par J. Hani, Paris: Klincksieck, 1972.
Plutarco: Il fato, introduzione, testo critico, trad. e comm. a cura di E. Valgiglio, Napoli: M. D'Auria, 1993.
Plutarque: Le démon de Socrate, texte et trad. avec une introd. et des notes par A. Corlu, Paris: Klincksieck, 1970.

Pollux

Pollucis onomasticon, ed. E. Bethe, 2 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1931[2].

Polybius

Polybius: Historiae, ed. T. Büttner-Wobst, 4 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1967[4].

Porphyrius

Porphyre: Commentaire aux Catégories d'Aristote, éd., trad., introd. et notes par R. Bodéüs, Paris: Vrin, 2008.
Porphyre: Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme, éd., trad. et comm. sous la direction de L. Brisson, Paris: Vrin, 2012.
Porphyrii Fragmenta, ed. A. Smith (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1993.
Porphyry: Introduction, trans. with comm. by J. Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2003.

Proclus

Proclus: In Platonis Rem Publicam commentarii, ed. W. Kroll, 2 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1899–1901 [repr. Amsterdam: Hakkert, 1965].
Proclus: Théologie platonicienne, éd. et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 6 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
Proclus: The Elements of Theology, ed. and trans. by E.R. Dodds, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1963 [1st edition 1933].
Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon, éd. et trad. par A.-Ph. Segonds, 2 vol. (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1985–1986.

Proclus: In Platonis Parmenidem commentaria, edd. C. Steel *et alii*, 3 vol. (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 2007–2009.

Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon, éd. et trad. par C. Luna et A.-Ph. Segonds, livre I, Tome I, 2ème partie (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 2007.

Proclus: In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, 3 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1903–1906 [repr. Amsterdam: Hakkert, 1965].

Proclus: Commentaire sur le Timée, trad. et notes par A.-J. Festugière, 5 vol., Paris: Vrin, 1966–1968.

Proclus: Commentary on Plato's Timaeus, vol. 1, book 1: 'Proclus on the Socratic State and Atlantis', trans. by H. Tarrant; vol. 2, book 2: 'Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation', trans. by D.T. Runia and M. Share; vol. 3, book 3/I: 'Proclus on the World's Body', trans. by D. Baltzly; vol. 4, book 3/II: 'Proclus on the World Soul', trans. by D. Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press, 2007–2009.

Proclus: Tria opuscula (*De providentia, libertate, malo*) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. H. Boese, Berlin: de Gruyter, 1960.

Proclus: In primum Euclidi Elementorum librum commentarii, ed. G. Friedlein (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1873 [repr. Hildesheim: Olms, 1976].

Prolegomena in Platonis philosophiam

Prolégomènes à la philosophie de Platon, éd. par L.G. Westerink, trad. par J. Trouillard, avec la contribution d'A.-Ph. Segonds (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Seneca

L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales, ed. L.D. Reynolds, 2. vol (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1965.

L. Aenaei Senecae Dialogorum libri duodecim, ed. L.D. Reynolds (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press, 1977.

Sextus Empiricus

Sexti Empirici Opera, ed. H. Mutschmann—J. Mau, 3 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1955–1961.

Sextus Empiricus: Against the Arithmeticians, intr., trans. and comm. by L. Corti, forthcoming.

Simplicius

Simplicius: In Aristotelis Categorias commentarium, ed. C. Kalbfleisch (Commentaria in Aristotelem Graeca; 8), Berlin: Reimer, 1907.

Simplicius: Commentaire sur les Catégories *d'Aristote. Chapitres 2–4*, trad. par P. Hoffmann, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Simplicius: On Aristotle's Categories 1–4, trans. by M. Chase, London: Duckworth, 2003.

Simplicius: In Aristotelis de Cœlo commentaria, ed J.L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem Graeca; 7), Berlin: Reimer, 1894.

Simplicius: On Aristotle On the Heavens 2.10–14, trans. by I. Mueller, London: Duckworth, 2005.

Simplicius: In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. H. Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca; 9), Berlin: Reimer, 1882.

Simplicius: In Aristotelis De anima libros commentaria, ed. M. Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca; 11), Berlin: Reimer, 1882.

Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète, introd. et éd. par I. Hadot, Leiden/New York: Brill, 1996.

Sophocles

Sophocles Fragments, ed. and trans. by H. Lloyd Jones (Loeb Classical Library), Harvard: Harvard University Press, 1996.

Sophonias

Sophonias: In libros Aristotelis De anima paraphrasis, ed. M. Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca; 23.1), Berlin: Reimer, 1883.

Stobaeus

Ioannis Stobaei anthologium, ed. O. Hense et C. Wachsmuth, 5 vol., Berlin: Weidemann, 1884–1912 [repr. 1958].

Strato

Strato of Lampsacus: Some Texts, ed. with a comm. by H.B. Gottschalk, Leeds: Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, vol. XI, part VI, 1965.

Sharples, R.W., 'Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations', in: M.-L. Desclos—W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, 5–229.

Suda

Suidas lexicon, ed. A. Addler, 4 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1928–1935.

Syrianus

Syrianus: In Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. W. Kroll (Commentaria in Aristotelem Graeca VI/1), Berlin: Reimer, 1902.

Syrianus: On Aristotle Metaphysics 13–14, trans. by J. Dillon—D. O'Meara, London: Duckworth, 2006.

Syrianus: In Hermogenem commentaria, ed. H. Rabe, 2 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1893.

Tertullianus

Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima, introd. and commentary by J.H. Waszink, ed. E.P. Meijering, J. den Boeft and J.C.M. van Winden, Leiden: Brill, 2010.

Themistius

Themistius: In libros Aristotelis De anima paraphrasis, ed. R. Heinze (Commentaria in Aristotelem Graeca; 5.3), Berlin: Reimer, 1899.

Theophrastus

Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence. Part Two: Psychology, Human Physiology, etc., ed. and trans. by W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples and D. Gutas (Philosophia antiqua 54/2), Leiden/New York/Köln: Brill, 1992.

[*Timaeus Locrus*]

Timaeus Locrus: De Natura Mundi et Animae, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg, Leiden: Brill, 1972.

2 Studies

Alcalde Martín, C., 'Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la *Vida* de Plutarco', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 159–171.

Alesse, F., *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli: Bibliopolis, 2000.

——— 'Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone', in: M. Bonazzi—C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven University Press, 2007, 23–40.

Algra, K.—Barnes, J.—Mansfeld, J.—Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Annas, J., 'Aristotle on Inefficient Causes', *Philosophical Quarterly* 32, 1982, 311–326.

Anton, J.P., *Aristotle's Theory of Contrariety*, London: Routledge, 1957.

Arnott, W.G., *Birds in the Ancient World from A to Z*, London: Routledge, 2007.
Ast, D.F., *Lexicon Platonicum*, 3 vol., Leipzig: Weidmann, 1833–1836.
Athanassiadi, P., 'Persecution and Response in Late Paganism. The Evidence of Damascius', *Journal of Hellenic Studies* 113, 1993, 1–29.
Aujoulat, N., *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie: filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du* V*e* *siècle*, Leiden: Brill, 1986.
Babut, D., 'Le dialogue de Plutarque "Sur le démon de Socrate". Essai d'interprétation', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, 51–76.
——— 'Plutarque, Aristote, et l'Aristotélisme', in: Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, 1–28.
Baltes, M. (†)—D'Ancona, C., 'Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8[4]', in: Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 19–58.
Baltussen, H., 'A "Dialectical" Argument in *De anima* A 2–4. On Aristotle's Use of *topoi* in Systematic Contexts', in: K.A. Algra et al. (eds.), *Polyhistôr. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld*, Leiden: Brill, 1996, 333–343.
——— *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Leiden: Brill, 2000.
——— 'Wehrli's Edition of Eudemus of Rhodes. The Physical Fragments in Simplicius' *On Aristotle's Physics*', in: W.W. Fortenbaugh—I. Bodnàr (eds.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2002, 127–156.
——— 'Early Reactions to Plato's *Timaeus*. Polemic and Exegesis in Theophrastus and Epicurus', in: R.W. Sharples—A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to the Timaeus*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 2003, 49–71.
——— 'Dialectic in Dialogue: The Message of Plato's *Protagoras* and Aristotle's *Topics*', in: A. McKay (ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greco-Roman World*, Leiden: Brill, 2008, 201–224.
——— *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London: Duckworth, 2008.
Baltzly, D., 'The Virtues and "Becoming Like God": Alcinous to Proclus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 2004, 297–321.
——— 'Pathways to Purification: The Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition', in: H. Tarrant—D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London: Duckworth, 2006, 169–184.
——— 'The Human Life', in: P. d'Hoine—M. Martijn (eds.), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
Barigazzi, A., 'Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*', *Illinois Classical Studies* 13, 1988, 409–425.
Becchi, F., 'Aristotelismo ed antistoicismo nel *De virtute morali* di Plutarco', *Prometheus* 1, 1975, 160–180.

——— 'Aristotelismo funzionale nel 'De virtute morali' di Plutarco', *Prometheus* 4, 1978, 261–275.

Bénatouïl, T., *Faire usage: la pratique du Stoïcisme*, Paris: Vrin, 2006.

Bénatouïl, T.—Maffi, E.—Trabattoni, F. (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim: Olms, 2011.

Berti, E., *La filosofia del 'primo' Aristotele*, Milan: Vita e Pensiero, 1997[2] [1962].

Beutler, R., 'Hierokles 18', in: Pauly—Wissowa—et al. (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. VIII.2, 1913, col. 1479–1487.

——— 'Simplicius 10', in: Pauly—Wissowa—et al. (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. III a.1, 1927, col. 204–213.

——— 'Olympiodoros 13', in: Pauly—Wissowa—et al. (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XVIII.1, 1939, col. 207–227.

Billault, A., 'Le *Dialogue sur l'Amour* de Plutarque et les *Dialogues* de Platon sur l'Amour', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 201–213.

Bloch, D., *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden: Brill, 2007.

Blumenthal, H., '*Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation', in: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma: Accademia dei Lincei, 1974, 203–219.

——— 'Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist Biography', *Byzantion*, 54, 1984, 469–494 (reprint in: id., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot: Variorum, 1993).

Bolton, R., 'Plato's Discovery of Metaphysics. The new *Methodos* of the *Phaedo*', in: J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 91–111.

Bonazzi, M., 'Plutarque et l'immortalité de l'âme', in: Brouillette—Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, 75–89.

——— 'Plutarch on the Difference between the Pyrrhonists and the Academics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 2012, 271–298.

Bonazzi, M.—Helmig, C. (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven University Press, 2007.

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlin: de Gruyter, 1961 [1870].

Bossi, B., 'Which is the Right Exchange to Attain Virtue? (*Phaedo*, 69a5–c2)', in: Havlíček—Karfík (eds.), *Plato's Phaedo*, 193–207.

Bostock, D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

——— 'The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*', in: Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, 242–262.

Boulogne, J., 'Trois Eros? Comment Plutarque réécrit Platon', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 215–226.

——— 'L'âme et le corps chez Plutarque à partir du Περὶ ψυχῆς (fragments 173–178 Sandbach)', *Humanitas* 55, 2003, 11–27.

Bowie, E., 'Plutarch's Habits of Citation: Aspects of Difference', in: A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin: de Gruyter, 2008, 143–157.

Boys-Stones, G., 'Phaedo of Elis and Plato on the Soul', *Phronesis* 49, 2004, 1–23.

Brancacci, A., 'Antisthène et le Stoïcisme: la logique', in: G. Romeyer-Dherbey—J.-B. Gourinat (eds.), *Les Stoïciens*, Paris: Vrin, 2005, 55–73.

Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, 1976.

Brenk, F.E., '"A Most Strange Doctrine." *Daimon* in Plutarch', *Classical Journal* 69, 1973, 1–11.

——— 'An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia', in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 36.1*, Berlin: de Gruyter, 1987, 248–349.

——— 'Time as Structure in Plutarch's *The Daimonion of Sokrates*', in: Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia*, 29–51.

——— 'O Sweet Mystery of the *Lives*! The Eschatological Dimension of Plutarch's Biographies', in: L. de Blois—J. Bons—T. Kessels—D.M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1–5, 2002.*, vol. II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden: Brill, 2005, 61–73.

Brennan, T., 'Sextus on Number: *M* X 248–309', in: K. Algra—K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.

Brisson, L., 'Le corps "dionysiaque". L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?', in: M.-O. Goulet-Cazé—G. Madec—D. O'Brien (éds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. "Chercheurs de sagesse". Hommage à J. Pépin*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 481–499.

——— 'La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne*', in: A.Ph. Segonds—C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven: Leuven University Press, 2000, 109–162.

——— '*Contre les arithméticiens* ou contre ceux qui enseignent que les nombres sont des principes', in: J. Delattre (ed.), *Sur le* Contre les professeurs *de Sextus Empiricus*, Villeneuve d'Ascq: Editions du Conseil Scientifique de l'Université Charles de Gaulle/Lille III, 2005, 67–77.

——— 'The Doctrine of the Degrees of Virtues in the Neoplatonists: An Analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its Antecedents, and its Heritage', in: H. Tarrant—D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London: Duckworth, 2006, 89–105.

Brouillette, X.—Giavatto, A. (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*, Leuven: Leuven University Press, 2010.

Burger, R., *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, New Haven: Yale University Press, 1984.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972.

Burnyeat, M., 'Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? (A Draft)', in: M.C. Nussbaum—A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, 16–26.

Butler, E.P., 'The Second Intelligible Triad and the Intelligible-Intellective Gods', *Méthexis* 23, 2010, 137–157.

Cardullo, R.L., *Siriano: Esegeta di Aristotele. I: Frammenti e testimonianze dei Commentari all'Organon*, Firenze: La nuova Italia editrice, 1995.

Caston, V., 'Epiphenomenalisms, Ancient and Modern', *Philosophical Review* 106, 1997, 309–363.

Charrue, J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

Chiappelli, A., 'Panezio di Rodi e il suo giudizio sull'autenticità del Fedone', *Filosofia delle Scuole Italiane* 24, 1882, 223–242.

Chiaradonna, R. (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis, 2005.

——— 'Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise', *Les études philosophiques* 3, 2008, 379–397.

——— 'Plotinus' Metaphorical Reading of the *Timaeus*: Soul, Mathematics, Providence', in: P. d'Hoine—G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven: Leuven University Press, 2014, 187–210.

——— 'Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics: *Enn.* VI 7 [38]', in: C. Natali—C. Viano (eds.), *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven: Peeters, 2014, 185–213.

Chroust, A.-H., '*Eudemus* or *On the Soul*: A lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul', *Phronesis* 19, 1966, 17–30.

Couloubaritsis, L., *La Physique d'Aristote*, Bruxelles: Ousia, 1997[2] [1980].

Cullyer, H.C., 'Chrysippus on Achilles. the Evidence of Galen *De placitis Hippocratis et Platonis* 4. 6–7', *Classical Quarterly* 58, 2008, 537–546.

d'Hoine, P., 'Proclus, Damascius and Olympiodorus on the Imperfection of the Sensible World', forthcoming.

De Jong, I.J.F., 'Γάρ Introducing Embedded Narratives', in: A. Rijksbaron (ed.), *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdam: Gieben, 1997, 175–185.

de Luise, F.—Farinetti, G. (eds.), *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim: Olms, 1997.

Delcomminette, S., 'Vie "biologique" et vie "morale" chez Platon', *Revista de Filosofía* [Universidad Iberoamericana, Mexico] 40 [nº 122], 2008, 115–138.

——— 'Causalité et bien chez Platon', in: L. Couloubaritsis—S. Delcomminette (eds.), *La causalité chez Aristote*, Paris/Bruxelles: Vrin/Ousia, 2011, 9–25.

Denyer, N., 'The *Phaedo*'s Final Argument', in: D. Scott (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 87–96.

Desclos, M.-L.—Fortenbaugh, W.W. (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick: Transaction Books, 2011.

Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden: Steiner, 1983.

Díaz Lavado, J.M., *Las citas de Homero en Plutarco*, Zaragoza: Libros Pórtico, 2010.

Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977.

——— 'Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue', in: H.-D. Blume—F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster: Aschendorf, 1983, 92–105.

——— 'Plutarch's Debt to Xenocrates', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 305–311.

——— 'Pedantry and Pedestrianism? Some Reflections on the Middle Platonic Commentary Tradition', in: H. Tarrant—D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London: Duckworth, 2006, 19–31.

Donini, P.L., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenber & Sellier, 1993 [1982].

Dorandi, T., 'Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87, 1991, 11–33.

Döring, K., *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden: Steiner, 1979.

——— 'Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *de genio Socratis* Kap. 20–24)', *Mnemosyne* Ser. IV 37/3–4, 1984, 376–392.

Dörrie, H., 'Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus', *Hermes* 85, 1957, 414–435.

Dörrie, H.—Baltes, M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus* (Der Platonismus in der Antike 3), Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromann/Holzboog, 1993.

——— *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, 2 vol. (Der Platonismus in der Antike 6/1–2), Stuttgart: Fromann/Bad Cannstatt: Holzboog, 2002.

Dorter, K., *Phaedo. An Interpretation*, Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Dümmler, F., *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen: Ricker, 1889.

Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter, 2005² [1966].

Ebert, T., 'Das Argument aus dem Wiedergeborenwerden (Wiedergeburts-Argument) 69e–72e', in: Havlíček—Karfík (eds.), *Plato's Phaedo*, 208–240.

Erler, M., 'Death is a Bugbear: Socratic Epode and Epictetus' Philosophy of the Self', in: T. Scaltsas—A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 99–111.

Evenepoel, W., 'The Philosopher Seneca on Suicide', *Ancient Philosophy* 34, 2004, 214–243.

Fabricius, J.A., *Bibliotheca Graeca, vol. II* (*Hamburgi 1718*), Hildesheim: Olms, 1966.

Falcon, A., *Aristotelianism in the First Century BC. Xenarchus of Seleucia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Ferrari, F., 'Platone in Plutarco', in: Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco*, 225–235.

Festugière, A.J., 'Modes de composition des Commentaires de Proclus', *Museum Helveticum* 20, 1963, 77–100 (reprint in: id., *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, 551–574).

——— 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VIᵉ siècles', *Museum Helveticum* 26, 1969, 281–296 (reprint in: id., *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, 535–550).

Finamore, J.F., 'Iamblichus on the Grades of Virtue', in: E. Afonasin—J. Dillon—J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden: Brill, 2012, 113–132.

Fine, G., 'Forms as Causes: Plato and Aristotle', in: A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987, 69–112.

Ford, A.L., 'The Beginnings of the Dialogue: Socratic Discourses and Fourth-Century Prose', in: S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 29–44.

Frede, D., 'The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a', *Phronesis* 23/1, 1978, 27–41 (also in: Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, 286–296).

Gallo, I. (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo. Pavia, 13–15 giugno 2002*, Napoli: M. D'Auria, 2004.

Gallo, I.—Scardigli B., (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli: M. D'Auria, 1995.

Gavray, M-A., *Simplicius lecteur du* Sophiste. *Contribution à l'étude de l'exégèse néoplatonicienne tardive*, Paris: Klincksieck, 2007.

Geiger, J., 'Plato, Plutarch and the Death of Socrates and of Cato', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 357–364.

Georgiadou, A., '*Vita Activa* and *Vita Contemplativa*. Plutarch's *De genio Socratis* and Euripides' *Antiope*', in: Gallo—Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, 187–200.

Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: Brill, 1978.

Gerson, L.P., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2005.

Gertz, S., *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentators on Plato's Phaedo*, Leiden: Brill, 2011.

Giannantoni, G., 'L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade', in: Giannantoni—Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, 349–373.

Giannantoni, G.—Narcy, M. (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli: Bibliopolis, 1997.

Giavatto, A., 'Répertoire des citations de Platon dans les *Moralia*', in: Brouillette—Giavatto (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, 131–141.

Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

——— *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

——— *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Görgemanns, H., 'Einführung', in: H. Görgemanns—B. Feichtinger—F. Graf—W.G. Jeanrond—J. Opsomer, *Plutarch. Dialog über die Liebe. Amatorius*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011², 3–40.

Gosling, J.C.B.—Taylor, C.C.W., 'The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*: A Reply', *Journal of the History of Philosophy* 28, 1990, 115–116.

Gottschalk, H.B., 'Soul as Harmonia', *Phronesis* 16, 1971, 179–198.

Gourinat, J.-B., 'Le Socrate d'Épictète', *Philosophie antique* 1, 2001, 137–165.

——— '"Le Platon de Panétius". À propos d'un témoignage inédit de Galien', *Philosophie antique* 8, 2008, 139–151.

Gritti, E.—Riedweg, C., 'Echi dal *Timeo* nelle aporie sull'impassibilità dell'anima in *Enneadi* III 6, 1–5. Frutti di una *synousia* plotiniana', *Elenchos* 31, 2010, 123–150.

Gruber, G., 'Immortality vs Tripartition. The Soul in Plato', in: R.M. Berchman—J.F. Finamore (eds.), *History of Platonism. Plato Redivivus*, New Orleans: University Press of the South, 2005, 19–34.

Guéroult, M., 'La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*', *Revue de métaphysique et de morale* 33, 1926, 469–491.

Guldentops, G., 'Plato's *Timaeus* in Simplicius' *In de Caelo*. A Confrontation with Alexander', in: T. Leinkauf—C. Steel (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven: Leuven University Press, 2005, 195–212.

Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980³ [1955].

Hadot, I., 'La Vie et l'Œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes',

in: I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin: de Gruyter, 1987, 3–39.
——— *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, Paris: Études augustiniennes, 1978.
——— 'Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès. À propos du livre de N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*', *Revue des études grecques* 103, 1990, 241–262.
——— 'À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien. Dernière réponse à M. Aujoulat', *Revue des études grecques* 106, 1993, 430–459.
——— 'Le commentaire philosophique continu dans l'antiquité', *Antiquité tardive* 5, 1997, 169–176.
——— 'Hiéroclès d'Alexandrie', in: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. iii, Paris: CNRS Éditions, 2000, 690–701.
Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris: Études augustiniennes, 1968.
——— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études augustiniennes, 1987.
——— *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1992.
——— *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995.
Hankinson, R.J., 'Explanation and Causation', in: Algra—Barnes—Mansfeld—Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 479–512.
Hardie, P.R., 'Plutarch and the Interpretation of Myth', in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 33.6*, Berlin: de Gruyter, 1992, 4743–4787.
Hasnawi, A., 'Deux textes en Arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme', *Medioevo* 23, 1997, 395–408.
Havlíček, A.—Karfík, F. (eds.), *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Praha: Oikoumene, 2001, 208–240.
Helmbold, W.C.—O'Neil, E.N., *Plutarch's Quotations*, Baltimore: APA, 1959.
Helmig, C., *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin: de Gruyter, 2012.
Hershbell, J.P., 'Plutarch's Portrait of Socrates', *Illinois Classical Studies* 13/2, 1988, 365–381.
Hirzel, R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig: S. Hirzel, 1895.
Hoffmann, P., 'What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators', in: M.L. Gill—P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2006, 597–622.
Hook, S.B., 'Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno', *Classical Philology* 100, 2005, 17–40.
Inwood, B., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
——— 'Seneca, Plato and Platonism: the Case of Letter 65', in: Bonazzi—Helmig (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism*, 149–168.

Inwood, B.—Donini, P.L., 'Stoic Ethics', in: Algra—Barnes—Mansfeld—Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 675–738.

Isnardi-Parente, M., 'Sesto, Platone, l'Accademia Antica e i Pitagorici', *Elenchos* 13, 1992, 120–168.

Jaeger, W., *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, tr. fr. d'O. Sedeyn, Paris: L'éclat, 1997 [1923, 1948²].

Jöel, K., *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 vol., Berlin: Gaertner, 1893–1901.

Jones, R.M., *The Platonism of Plutarch*, Menasha (WI): The Collegiate Press, 1916.

Kahn, C., 'Some Thoughts on Personification in Plato's Psychology', in: S. Hellen et al. (eds.), *In Pursuit of Wissenschaft. Festschrift für W.M. Calder III zum 75. Geburtstag*, Zürich: Olms, 2008, 201–210.

Karamanolis, G.E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Karfík, F., 'Le temps et l'âme chez Plotin: À propos des *Ennéades* VI 5 [23], 11; IV 4 [28], 15–16; III 7 [45], 11', *Elenchos* 33, 2012, 227–258.

Kechagia, E., *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Kerr Borthwick, E., 'Bee Imagery in Plutarch', *Classical Quarterly* 41, 1991, 560–562.

Keyt, D., 'The Fallacies in *Phaedo* 102a–107b', *Phronesis* 8/2, 1963, 167–172.

Klitenic Wear, S., *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden: Brill, 2011.

Kobusch, T., *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München: Berchmans, 1976.

Lang, H.S., 'On Memory. Aristotle's Corrections of Plato', *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980, 379–393.

Lennox, J.G., 'Are Aristotelian Species Eternal?', in: J.G. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 131–159.

Lernould, A., *Physique et Théologie. Lecture du* Timée *de Platon par Proclus*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

——— 'Le statut ontologique des objets géométriques dans *l'In Euclidem* de Proclus', *Études Platoniciennes* 8, 2011, 119–144.

Lloyd, A.C., 'Athenian and Alexandrian Neoplatonism', in: A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 302–325.

Long, A.A., 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly* 38, 1988, 150–171.

——— 'Stoic Readings of Homer', in: R. Lamberton—J. Keany (eds.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton: Princeton University Press, 1992, 41–66.

——— *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

——— 'The Eclectic Pythagoreanism of Alexander Polyhistor', in: M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 139–159.

Longo, A., *Siriano e i principi della scienza*, Napoli: Bibliopolis, 2005.

Mansfeld, J., 'Aristote et la structure du *De sensibus* de Théophraste', *Phronesis* 41/2, 1996, 158–188.

Mansfeld, J.—Runia, D.T., *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, vol. 2: The Compendium*, Leiden: Brill, 2009.

Méautis, G., 'Plutarque et l'Orphisme', in: *Mélanges Gustave Glotz*, 2 vol., Paris: PUF, 1932, II, 575–585.

Menn, S., 'On Socrates' First Objections to the Physicists (*Phaedo* 95e8–97b8)', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, 2010, 37–68.

——— 'La sagesse comme science des quatre causes?', in: M. Bonelli (ed.), *Physique et métaphysique chez Aristote*, Paris: Vrin, 2012, 39–68.

——— 'Critique of Earlier Philosophers on the Good and the Causes (*Metaphysics* A 7-A 8 989a18)', in: C. Steel (ed.), *Aristotle's* Metaphysics *Alpha*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 201–224.

Modrak, D., 'Physicalism in Strato's Psychology', in: Desclos—Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus*, 383–397.

Münscher, K., 'Xenophon in der griechisch-römischen Literatur', *Philologus* Supplbd. 13/2, 1920.

Natorp, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1994 [1921^2].

O'Brien, D., 'The last Argument of Plato's *Phaedo*', *Classical Quarterly* 17, 1967, 198–231; 18, 1968, 95–106.

——— 'Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus', in: J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven: Leuven University Press, 1997, 39–103.

——— '"Immortel" et "Impérissable" dans le *Phédon* de Platon', *International Journal of the Platonic Tradition* 1/2, 2007, 109–262.

O'Meara, D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Opsomer, J., 'Olympiodorus', in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 697–710.

Pakaluk, M., 'Degrees of Separation in the *Phaedo*', *Phronesis* 48, 2003, 89–115.

——— 'The Ultimate Final Argument', *The Review of Metaphysics* 63/3, 2010, 643–677.

Pauly, A.—Wissowa, G.—et al. (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Metzler, 1894–1980.

Pelling, C.B.R., '"Making Myth Look like History": Plato in Plutarch's *Theseus-Romulus*', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 431–443.

——— *Plutarch and History. Eighteen Studies*, London: Classical Press of Wales, 2002.

——— 'Plutarch's Socrates', *Hermathena* 179, 2005, 105–139.

Pérez Jiménez, A.—García López, J.—Aguilar, R.M. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de Mayo de 1999)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.

Praechter, K., 'Richtungen und Schulen im Neuplatonismus', in: *Genethliakon Carl Robert*, Berlin: Weidmannische Buchhandlung, 1910, 105–156.

——— 'Christlich-neuplatonische Beziehungen', *Byzantinische Zeitschrift* 21, 1912, 1–27.

——— 'Das Schriftenverzeichnis des Neuplatonikers Syrianos bei Suidas', *Byzantinische Zeitschrift* 26, 1926, 253–264.

——— 'Syrianos', in: Pauly—Wissowa—et al. (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. II.8, 1932, col. 1728–1775.

Rashed, M., *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin: de Gruyter, 2007.

Remes, P., *Plotinus on Self: The Philosophy of the "We"*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Repici, L., 'Strato's *Aporiai* on Plato's *Phaedo*', in: Desclos—Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus*, 423–442.

Reydams-Schils, G., *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout: Brepols, 1999.

——— 'Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: the Socratic Higher Ground', *Ancient Philosophy* 22, 2002, 125–147 (also in: F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden: Brill, 2008, 169–195).

——— 'La vieillesse et les rapports humains dans le Stoïcisme romain', in: B. Bakhouche (ed.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 2003, vol. 2, 481–489.

——— *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Richard, M., 'ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ', *Byzantion* 20, 1950, 191–222.

Riley, M.T., 'The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18, 1977, 257–273.

Roskam, G., ' "Le Pari de Plutarque". Computing Pros and Cons in the Face of Death', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 463–474.

——— ' "And a Great Silence Filled the Temple …" Plutarch on the Connections between Mystery Cults and Philosophy', in: A. Pérez Jiménez—F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2–4 de Noviembre de 2000)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2001, 221–232.

——— *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven: Leuven University Press, 2005.

——— 'Plutarch's "Socratic Symposia". The *Symposia* of Plato and Xenophon as Literary Models in the *Quaestiones convivales*', *Athenaeum* 98, 2010, 45–70.

——— 'Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea', in: Bénatouïl—Maffi—Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both?*, 35–61.

——— 'Plutarch in a 'Limit Situation'. Literature and Tradition in the *Consolatio ad uxorem*', *Eranos. Acta Philologica Suecana* 106, 2012, 111–123.

——— 'Two Controversial Passages in Damascius (*In Phd.* I 275–299 and II 28)', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52, 2012, 469–492.

Rossetti, L., ' "Socratica" in Fedone di Elide', *Studi Urbinati* 47, 1973, 364–381.

——— 'Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide', *Hermes* 108, 1980, 183–200.

——— 'Socrate, Alcibiade, Temistocle e i "dodici dei" ', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 54, 1984, 27–35.

Rossetti, L.—Stavru, A. (eds.), *Socratica 2005*, Bari: Levante Editori, 2008.

——— *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari: Levante Editori, 2010.

Saffrey, H.-D., 'La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l' exégèse du *Parménide*', *Revue de théologie et de philosophie* 116, 1984, 1–12.

——— 'Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens', in: M.-O. Goulet-Cazé—G. Madec—D. O'Brien (eds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. "Chercheurs de sagesse". Hommage à J. Pépin*, Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1992, 421–431 (reprint in: H.-D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris: Vrin, 2000, 207–217).

Sandbach, F.H., 'Plutarch and Aristotle', *Illinois Classical Studies* 7, 1982, 207–232.

Sanders, K.R., 'Strato on "Microvoid" ', in: Desclos—Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus*, 263–276.

Schissel von Fleschenberg, O., *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athen: Sakellarios, 1928.

Schweingruber, F., 'Sokrates und Epiktet', *Hermes* 78, 1943, 52–79.

Scott, D., 'Innatism and the Stoa', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 34, 1988, 123–153.

Sedley, D.N., *Plato's Cratylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

——— 'Three Kinds of Platonic Immortality', in: D. Frede—B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin: de Gruyter, 2009, 145–161.

——— 'Plato's Theory of Change at *Phaedo* 70–71', in: R. Patterson—V. Karasmanis—A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato: A Festschrift in Honor of Charles H. Kahn*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, 147–163.

Sharples, R.W., 'Peripatetics on Soul and Intellect', in: R.W. Sharples—R.R.K. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 2007, 607–620.

Shorey, P., 'Aristotle on "Coming-to-Be" and "Passing away" ', *Classical Philology* 17, 1922, 334–352.

——— 'The Origin of the Syllogism', *Classical Philology* 19, 1924, 1–19.
Sicking, C.M.J., 'Devices for Text and Articulation in Lysias I and XII', in: C.M.J. Sicking—J.M. van Ophuijsen (eds.), *Two Studies in Attic Particle Usage. Lysias and Plato*, Leiden: Brill, 1993, 3–68.
Sleeman, J.H. (†)—Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden/Leuven: Brill/Leuven University Press, 1980.
Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca: Cornell University Press, 1960.
Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
Soury, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris: Les Belles Lettres, 1942.
Stadter, P.A., 'The Proems of Plutarch's *Lives*', *Illinois Classical Studies* 13/2, 1988, 275–295.
Steel, C., 'L' anagogie par les apories', in: G. Boss—G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchatel (juin 1985)*, Zurich: Éditions du Grand Midi, 1987, 101–128.
——— '*Hyparxis* chez Proclus', in: F. Romano—D.-P. Taormina (eds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Firenze: Olschki, 1997, 79–101.
——— 'Definitions and Ideas', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 19, 2004, 103–121.
——— 'Plato's Geography. Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth', in: J. Wilberding—C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 174–196.
Tarán, L., 'Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes', *Antike und Abendland* 30, 1984, 93–124.
Tarrant, H., 'Olympiodorus and the Surrender of Paganism', *Byzantinische Forschungen* 24, 1997, 181–192.
——— 'Restoring Olympiodorus' Syllogistic', *Ancient Philosophy* 17/1, 1997, 411–424.
——— 'Must Commentators Know Their Sources? Proclus *In Timaeum* and Numenius', in: P. Adamson—H. Baltussen—M.W.F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London: ICS, 2004, 175–190.
——— *Recollecting Plato's Meno*, London: Duckworth, 2005.
——— 'Living by the *Cratylus*: Hermeneutics and Philosophic Names in the Roman Empire', *International Journal of the Platonic Tradition* 3, 2009, 3–25.
——— 'Olympiodorus and History', in: T.W. Hillard et al. (ed.), *Ancient History in a Modern University. Volume II: Early Christianity, Late Antiquity, and Beyond*, Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1998, 417–425 (reprint in: id., *From the Old Academy to Later Neo-Platonism. Studies in the History of Platonic Thought*, Aldershot: Ashgate, 2010).
——— 'Politike Eudaimonia: Olympiodorus on Plato's *Republic*', in: K. Boudouris (ed.),

Plato's Political Theory and Contemporary Political Thought, Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1997, 200–207 (reprint in: id., *From the Old Academy to Later Neo-Platonism. Studies in the History of Platonic*, Aldershot: Ashgate, 2010).

Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Theiler, W., Review of O. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis*, *Gnomon* 5, 1929, 307–317.

Tieleman, T., *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the* De Placitiis, *Books II–III*, Leiden: Brill, 1996.

Tierney, R.J., 'Virtue as "likeness to God" in Plato and Seneca', *Journal of the History of Philosophy* 42, 2004, 1–20.

Timotin, A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden: Brill, 2012.

Tornau, C., 'Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn.* IV 7 [2], 8^5.25–50', in: Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 149–179.

Trabattoni, F., 'La teoria dell'anima-armonia nel *Fedone*', *Elenchos* 9, 1988, 53–74.

——— 'Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri', in: Rossetti—Stavru (eds.), *Socratica 2005*, 235–261.

——— 'Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel *Fedone*', in: Bénatouïl—Maffi—Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both?*, 2011, 1–15.

Trapp, M.B., 'Socrates, the *Phaedo*, and the *Lives* of Phocion and Cato the Younger', in: Pérez Jiménez—García López—Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, 487–499.

Turnbull, R.G., 'Aristotle's Debt to the "Natural Philosophy" of the *Phaedo*', *Philosophical Quarterly* 8, 1958, 131–143.

Vallejo Campos, Á., 'The Relation of the Dialogue *Eudemus* to Aristotle's *De Anima*', in: C. Rossitto (ed.), *La psychologie d'Aristote*, Paris/Bruxelles: Vrin/Ousia, 2011, pp. 107–130.

van Ackeren, M., *Die Philosophie Marc Aurels, B. 2. Themen—Begriffe—Argumente*, Berlin: de Gruyter, 2011.

Van der Stockt, L., *Twinkling and Twilight. Plutarch's Reflections on Literature*, Brussel: KAWLSKB, 1992.

——— (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven: Peeters, 1996.

Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Van Lieshout, H., *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la somme théologique de saint Thomas*, Freiburg (Schweiz): Studia Friburgensia, 1926.

Van Nuffelen, P., 'Words of Truth: Mystical Silence as a Philosophical and Rhetorical Tool in Plutarch', *Hermathena* 182, 2007, 9–39.

Van Riel, G., *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden: Brill, 2000.

——— '"N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité', *Philosophie antique* 2, 2002, 199–219.

——— 'Damascius', in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 667–696.

——— 'Damascius on the Contemplative Life', in: T. Bénatouïl—M. Bonazzi (ed.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden: Brill, 2012, 199–212.

Verrycken, K., 'The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias', in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, 199–231.

Vimercati, E., *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano: Vita e Pensiero, 2004.

Vlastos, G., 'Reasons and Causes in the *Phaedo*' [1969], in: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981² [1973], 76–110.

von Albrecht, M., 'Sokrates bei Seneca', in: H. Kessler (ed.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege. Sokrates-Studien V*, Kusterdingen: die Graue Edition, 2001, 261–279.

Wagner, E.M. (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lexington: Lexington Books, 2001.

Wälchli, P., *Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen Plutarch und Lukian, ausgehend von Plutarch*: De genio Socratis *und Lukian*: Philopseudeis, München: Saur, 2003.

Weiss, R., 'The Right Exchange: *Phaedo* 69a6–c3', *Ancient Philosophy* 7, 1987, 57–66.

——— 'The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*', *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, 511–529.

Westerink, L.G., 'Philosophy and Medicine in Late Antiquity', *Janus* 51, 1964, 169–177.

——— 'Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality', in: *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. De Strycker*, Antwerpen/Utrecht: De Nederlandsche boekhandel, 1973, 296–306.

Wieland, W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992³ [1962].

Wildberg, C., 'Olympiodorus', in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition).

——— 'Syrianus', in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/syrianus/.

Zadorojnyi, A.V., 'Cato's Suicide in Plutarch', *Classical Quarterly* 57, 2007, 216–230.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dritter Teil, zweite Abteilung: Die nacharistotelische Philosophie, Hildesheim: Olms, 1963.

Ziegler, K., 'Plutarchos von Chaironeia', in: Pauly—Wissowa—et al. (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXI.1, 1951, col. 636–962.

Index locorum

Index nominum

Index rerum

Names of ancient philosophers have been included in this list only insofar as they are explicitly discussed in either the main text or the notes, and not merely referenced. A comprehensive list of the passages quoted from ancient authors can be found in the *index locorum*.